Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio - Settembre 1980 - anno XV - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* COMUNIONE E COMUNITÀ

SAGGI:

329 **Cornelio Fabro** - L'alienazione dell'Occidente (osservazioni sul pensiero di E. Severino) - parte II.

ARTICOLI:

372 **Brunero Gherardini** - Lutero mistico?
398 **Luigi Jammarrone** - Teologia e cristologia nel volume: Dio esiste? di Hans Küng (parte I).

COMUNICAZIONI:

424 **Girolamo Trapè** - Il problema della cultura secondo S. Agostino.
438 **Bruno Salmona** - Crisi della metafisica e proposta antropologica.

POSTILLE:

453 Darwin ha sbagliato. Ecco le prove *(Pier Carlo Landucci)* - Narcisismo, contemplazione e marxismo *(Ferruccio Mazzariol)* - La necessità della cristificazione radicale della persona. La libertà come Divino-Umanità *(Ferruccio Mazzariol).*

LIBRI - Recensioni:

461 « "Confessio" nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica » di Ernesto Valgiglio / « Heaven in Ordinarie » di Noel Dermot O'Donoghue / « Il valore divino dell'umano » di Jesus Urteaga Loidi / « Viaggio angelico (Una storia medievale) » di Minnie Alzona / « Quaderno d'Israele » di Giorgio Voghera / « Problemi di metrica classica. Miscellanea filologica » di AA.VV. / « Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica Aeterni Patris » di AA.VV. / « Le mirage de l'eschatologie » di Jean Carmignac / « Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino » di E. Samek Lodovici / « Getsemani, Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo » del Card. Giuseppe Siri / « Racconti fantaverosimili etc. » di M. Carnevali.

PANORAMA:

476 **Guido Milanese** - *Paleografia e interpretazione gregoriana: sviluppi e prospettive nella ricerca.*
479 **Giannina Costa Scorza** - *Una nuova rivista: Civiltà classica e cristiana.*

ABBONAMENTO 1980

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1980 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 4/25662164 intestato a RENOVATIO.

COMUNIONE E COMUNITA'

E' bene dire subito e senza preamboli perché la nostra Rivista ritiene doversi occupare dell'argomento.

La ragione è una sola.

Molti di coloro (se non tutti), che vogliono sfuggire alla istituzione divina della Chiesa Gerarchica o che intendono sostituire alle sacre Leggi il proprio beneplacito o che sperano adulterare e rendere inattivo il concetto di ecumenismo si rifugiano in questi termini: « comunione, comunità ». Sfruttano il fatto che pochi oggi si curano di definire il contenuto dei termini; ed in tal modo, coperti dalla testuggine di un equivoco, pretendono essere cattolici e comunisti, cattolici e anticlericali, cattolici e immorali. La documentazione non è solo in pubblicazioni con qualche tintarella cattolica, ma si ha benissimo in pubblicazioni quotidiane e periodiche, felici di prestare il loro spazio a tali veementi crociate.

La questione è più grande di quanto sembrerebbe.

Si vuole libero il campo, soprattutto politico, per farvi quello che piace, come se l'ordinamento divino non si estendesse a tutti gli atti liberi dell'uomo. E questo è gravissimo.

Tutte le frange di coloro che nella teologia hanno fatto solo dei brevi excursus, *di quelli che sono stati educati al culto delle personalità invece che di GESU' CRISTO, intendono stabilire rapporti diretti con Lui e per farlo, a loro danno, cominciano col confondere i termini in causa.*

1. La comunità è una aggregazione di persone che hanno qualcosa in comune. Questo qualcosa deve essere sufficientemente evidenziato per poter dare il diritto a fruire del titolo « comunità ».

Le cose in comune possono essere molte e di diverso tipo: di qui una distinzione profonda tra tipo e tipo di comunità. Dal punto di vista meramente giuridico, la « Comunità » raggiunge la sua espressione maggiore quando di comune ci sono: tetto, mensa, ordinamento e scopo. Dunque, per sé: niente di male.

Le realizzazioni di « comunità » appaiono sospette, e debbono esserlo, quando le circostanze possono far credere che siano un tentativo di sostituzione di altra comunità esistente. Facciamo qualche esempio, per spiegarci meglio: un Seminario è o almeno deve essere una Comunità nel pieno senso; se sorgono nel suo seno gruppi che osano chiamarsi « comunità », evidentemente propongono una scissione, un contrapposto, un corpo estraneo alla vita e vitalità di un seminario. La Parrocchia è la comunità base della vita ecclesiastica, anche se non è di diritto divino; se nel suo seno si profilano aggregazioni col titolo di « comunità », è legittimo, per lo meno, sospettare che intendano camminare in senso divergente, a meno che l'Autorità competente non le abbia riconosciute erette ed inserite nel giusto contesto.

2. E' più difficile definire la idea di « Comunione » perché si presta talmente alla poesia ed alla esaltazione mistica, da venire manipolata in tutti i sensi.

Tuttavia, se si tengono presenti le regole colle quali le parole nuove assumono un significato preciso o le vecchie cambiano il vecchio significato, una certa sufficiente definizione pare la si possa dare.

Storicamente, a parte il significato più emergente, relativo alla recezione del Corpo e del Sangue del Signore, il termine « COMUNIONE » viene usato ad indicare la « coincidenza di più persone nella stessa Fede, nelle stesse idee, negli stessi ideali, negli stessi sentimenti ».

E ci pare questa la accezione più giusta, anche in ordine ad evitare equivoci.

E' ovvio che la «comunione» intesa così, porta alla «Comunità», ed è altrettanto chiaro che una comunità giuridica non sarà mai una unità soddisfacente se non sarà in qualche grado permeata di « comunione ».

Può essere che le Comunità « comunque » riescano a generare tra i membri una comunione nel senso ora detto (ma sarà difficile); è più facile ritenere che una vera « comunione » possa dar anima ad una comunità.

3. E tuttavia, la semplice definizione di « comunione» non basta. Il problema è: come si fa a fondere gli animi in modo da avere la stessa Fede, etc....? La risposta hanno dovuto darsela tutti i Fondatori Reli-

giosi, che non sempre son riusciti a dare una impronta vitale e durevole.

Gli elementi coi quali si fa una vera «unione» tale da essere «comunione», li ha indicati Cristo soprattutto nella orazione sacerdotale, riportata da Giovanni al capo XVII del suo Evangelo. La Carità è la protagonista di questa riuscita.

Ma si tratta di una protagonista esigente, perché tutto il Vangelo ne fa il commento. Solo la « povertà di spirito, con quanto ad essa consegue », è capace a distaccare gli uomini da sé, in modo da farli salire nell'amore verso Dio; e solo questo distacco vero, dona tutte virtù, o i prolegomeni necessari, per poter «amare gli altri come noi stessi ».

Che furbizia, tacere tutto questo, per paludarsi di carità e di povertà in una autentica commedia di ipocrisia!

Solo la legge del perdono tanto inculcata, appiana le differenze e fonde le anime. Ma è difficile metterla in pratica tutti i momenti, per ripianare i piccoli contrasti quotidiani ed insistenti coi nostri simili. A questo modo si può parlare di « comunione » seriamente.

La nostra rivista non critica affatto i due termini di « Comunità » e di « Comunione ». Anzi! Li difende dalle degenerazioni e dalle leggerezze, affinché anche queste due ottime realtà non facciano la fine di altre, servite solo per « dire » e « niente fare »!

Capitolo III

I MOMENTI DEL PANENTEISMO TRASCENDENTALE

1. *Continuità e coerenza della posizione filosofica.*

Dalla tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica* del 1950, che il Severino (mi sembra) ha lasciato alle spalle, fino a SO e agli ultimi studi del ciclo parmenideo (RP, PS, SG, TU e RS) il cammino è stato notevole: di scritto in scritto si avverte un crescendo di coerenza e quasi un *furor logicus* cioè la decantazione radicale del principio assunto ossia l'affermazione dell'« identità dialettica di essere e apparire » che deve portare al toglimento di ogni dualismo ed al superamento dell'invenzione del mondo ch'è l'essenza del nichilismo occidentale portato (secondo Severino) dalla metafisica. Così p. es., per gli stessi importanti *Studi di filosofia della prassi* del 1962, il Severino ci avverte (nella Pref. alla rist. del 1967) che « debbono essere letti alla luce di RP e di SG » e precisa: « L'alienazione metafisica (*le cui tracce sono ancora visibili nel secondo e soprattutto nel terzo studio* - corsivo mio) è l'essenza del nichilismo » (l. c.).

Ma il fatto più notevole e sorprendente, ed anche il più importante, è il continuo riportarsi da parte del Severino (e lo documenteremo subito) nel ciclo parmenideo alla SO, ch'è del 1958, come all'esposizione basilare del suo parmenidismo radicale. Ora quest'opera, notevole per la sua mole e la ferrea struttura formale, sembra non abbia destato preoccupazione alcuna di ortodossia né all'Università Cattolica di Milano (1), né altrove. La Redazione della *Riv. di filosofia neoscol.* mostra il suo dissenso — in forma però piuttosto blanda, mi sembra — solo all'apparire di RP del 1964: la nota ammette anzi che « l'articolo (= RP)

(1) Il Severino sembra non trovi alcuna incongruenza fra la sua posizione filosofica di denunzia del Cristianesimo storico ch'egli, se ho ben capito (cercherò di chiarire fra poco) vede « alienato » nel mondo e la sua permanenza all'Università Cattolica (FM II, 168).

si riconnette ad una tradizione che ha i suoi rappresentanti anche nella scolastica. Con la tesi, infatti, che nell'essere di ogni cosa, per quanto diveniente e caduca, si manifesta immediatamente la presenza dell'Essere divino, Emanuele Severino continua, ci sembra, una tradizione che ha esempi classici, come, per citarne uno, il capitolo terzo dell'*Itinerarium* di S. Bonaventura» (RP 137). Per quanto consta dallo sviluppo del dibattito, il Severino non ha tenuto, nelle sue risposte ai critici, nessun conto del lusinghiero accostamento che anche a me sembra, se non una *pia fraus*, soltanto una *pia intentio;* quel concetto di Dio di S. Bonaventura resta nell'orizzonte agostiniano, mentre Severino fonde — come già il maestro Bontadini — l'essere di Parmenide con l'atto puro di Gentile (2).

Il fatto più rilevante quindi è l'importanza e solidarietà speculativa che il Severino attribuisce nel suo recente ciclo parmenideo alla SO del 1958 ch'egli considera tuttora l'unica esposizione compiuta del suo pensiero. A convalida di questo rapporto di solidarietà valgano alcune indicazioni sintomatiche, poiché il Severino (e ciò gli fa onore) non intende nascondere nulla e detesta (giustamente) le confusioni.

Scopo del ciclo parmenideo — lo sappiamo — è la denunzia del nichilismo della metafisica occidentale e « si può cogliere il fondamento nichilistico della nostra civiltà solo in quanto ci si conduca e mantenga nella testimonianza della verità dell'essere ». Essa è pertanto richiamata, in RP, nei suoi tratti essenziali, ma il richiamo fa riferimento costante a una precedente indagine di *La struttura originaria* sulla verità dell'essere, dove si tenta di esprimere quella testimonianza nel modo « più determinato e concreto » (RC 349). Il Severino aggiunge in nota: « Cf. SO, cap. 14 e il convergere di tutta l'indagine su questo capitolo. - Cf. *"Avvertenza"* » (l. c.). L'*Avvertenza,* che è segnata: Estate 1957, precisa il rapporto agli scritti precedenti: « Il presente saggio non si affianca tanto ai precedenti lavori dell'autore, quanto piuttosto intende realizzarsi come l'esposizione dell'ambito, dal punto di vista del quale può essere determinata la loro validità e effettuata la loro revisione » (SO 5). Il rapporto però tra il ciclo parmenideo e SO va meglio precisato.

Il punto di volta è l'interpretazione del significato che nel-

(2) La Nota della Redazione al II art. (PS), apparso a distanza di un anno dal primo, è meno ottimista e constata che « la risposta di Severino accentua la divergenza del suo pensiero dalla concezione filosofica alla quale si ispira questa Rivista » (cioè la RFNS, pubblicata a cura dell'Univ. Catt. del S. Cuore): una divergenza che sembra attinga un « radicale dissenso » (PS 559).

Il III ed ultimo art. (RC), il più polemico e radicale, apparso in RFNS, 1968, non porta più nessuna Nota della Redazione.

la metafisica tradizionale viene meno alla testimonianza della verità dell'essere: sin dalla sua nascita, infatti, il nichilismo si presenta nelle vesti di custode della non nientità dell'ente e formula il « principio di non contraddizione ». Ne *La struttura originaria* (1958) si dice pertanto: « anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare, ma investe l'essere, ma poi si intende l'essere (l'incontraddittorio) come di per sé indifferente a che sia o non sia — sì che col principio di non contraddizione non si viene a dire altro che, quando l'essere è, è, e quando non è, non è —, si intende sempre formalisticamente l'incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l'essere non sia » (RC 350. - La citazione di SO dà la p. 378 e sarà ripresa più avanti per la dialettica di essenza ed esistenza).

Ma anche nei particolari momenti dottrinali del suo (nuovo) orientamento, il riferimento del Severino alla SO è costante e puntuale: il rilevamento, pur con la dovuta sobrietà, è indispensabile e di prima importanza perché rivela a suo modo il sottosuolo da cui evolve ed in cui cerca fondamento il suo pensiero.

a) - L'appartenenza o identità (gentiliana) *degli opposti.* - Cioè l'identità degli opposti (come il *nulla* medesimo), in quanto essa è pensata, è un positivo, e come positivo non è negativo: l'identità degli opposti, come esistente, è un positivo significare... una positività significante. In nota (9) c'è il riferimento: « Per l'approfondimento dell'aporia derivante dal fatto che il nulla e il contraddittorio sono positivamente significanti, cf. il cap. IV de *La struttura originaria* » (RP 167). Il punto veniva precisato e ricordato ai critici impazienti e frettolosi: l'intento dell'intera indagine contenuta ne *La struttura originaria* è di determinare in maniera rigorosa il senso dell'opposizione del positivo e del negativo. Facendo riferimento all'aspetto più generale dell'opposizione, in *Ritornare a Parmenide* si richiamava che, nell'opposizione del positivo e del negativo, « il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma è anche l'*altro* positivo (Platone)» (p. 147). L'opposizione dell'essere al nulla è cioè uno dei modi secondo i quali il positivo si oppone al negativo: nella sua concretezza, la verità dell'essere è l'opposizione *nella sua universalità,* e non in questo o quel modo, in questa o quella individuazione, sia pure emergente come quella costituita dalla proibizione che l'essere non sia. In RP si diceva appunto che « la negazione che l'essere non sia è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo » (p. 173), giac-

ché « nell'opposizione originaria [e l'opposizione può essere originaria solo in quanto sia assunta nella sua universalità], ogni essere (e la totalità dell'essere) si svolge verso più direzioni — si trova cioè in una pluralità di rapporti » (*ibid.*). Questa pluralità di direzioni o rapporti è appunto la pluralità di modi secondo cui ogni positivo si oppone al suo negativo. E questa pluralità era anche esemplificata: *a*) l'albero non è il monte, *b*) l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero, *c*) l'albero non è un nulla, e cioè *d*) l'albero non è mai inesistente, ecc, (*ibid.*). L'opposizione originaria non è né questo né quel modo dell'opposizione, ma la loro cooriginarietà, ossia l'universale concreto dell'opposizione, espresso appunto dalla proposizione: « L'essere non è non essere »; dove — ci sia concesso di ripetere ancora una volta — non viene pensata soltanto l'opposizione dell'essere al nulla, bensì l'opposizione ad ogni forma del negativo (e quindi anche l'opposizione al nulla). Se ognuno dei modi individuanti viene pensato nel suo starsene distinto dalla universalità dell'opposizione (o se l'universalità viene pensata nel suo starsene distinta dai modi), esso non si pone come l'originarietà del logo, ma come un qualcosa di derivato o fondato dall'originario (3).

Ad esempio, si dice che questo albero non è questa casa, non perché questo albero è questo albero (quasi che, invece di essere questo albero, fosse un'altra determinazione, ad es. questa penna, allora si potrebbe dire che questa penna è questa casa), ma perché questo albero è un essere e l'essere non è non essere — (e dell'essere si pone che non è non essere, perché di ogni determinazione concreta dell'essere si pone che non è il suo negativo). Sì che l'opposizione tra questo albero e questa casa, se considerata come distinta dall'opposizione universale, è fondata su questa universalità (e quindi non è qualcosa di originario), mentre se è pensata *nella sua relazione* all'opposizione universale, allora, in questa sua relazione, è la stessa opposizione universale e cioè la stessa originarietà del logo. A sua volta, l'originarietà dell'opposizione universale è l'originarietà delle singole individuazioni, ma non — ripetiamo — qualora o in quanto esse siano tenute ferme nel loro distinguersi dall'opposizione universale, (poiché, così distinte, non sono originarie ma dei derivati), bensì in quanto sono poste nella loro reciproca relazione. L'opposizione universale è l'originario in quanto è l'universale concreto: né la semplice individuazione, né la semplice universalità, ma la relazione tra l'universale e l'individuale — il che può

(3) Teorema, questo, che trova la propria approfondita esposizione nel cap. IX de *La struttura originaria*, spec. nel par. 19 (pp. 195-201).

accadere solo in quanto si intenda come « universale concreto » l'*essere* che compare nella proposizione: « l'essere non è non essere » (cfr. *La struttura originaria,* cap. III, specie il par. 18). Concetti, questi, che in RP venivano richiamati, avvertendo che se quell'individuazione dell'opposizione universale, che è la negazione che l'essere non sia, « è tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo » (*ibid.;* cf. anche p. 156, nota) (PS 697 s.) (4). L'impegno di coerenza è quindi assai preciso e consapevole.

b) - *L'appartenenza dell'essere e dell'apparire,* nel senso che « affinché l'apparire sia, è cioè necessario che l'essere si riveli; ma non è necessario che si riveli totalmente: appunto perché, *di fatto,* l'essere, rivelandosi processualmente, *non* si rivela totalmente, e questo fatto non potrebbe accadere se esso implicasse il non essere dell'apparire. La necessità non può essere smentita da un fatto: l'assurdo è ciò che non può accadere. Ciò che dell'essere è necessario che appaia, affinché l'apparire sia, non è il tutto concreto dell'essere. Chiamiamo "campo persintattico" (cf. *La struttura originaria,* cap. XII, par. 29) o, semplicemente "sfondo", questo contenuto necessario dell'apparire » (PS 597). Il rimando viene confermato nel 1968 che sembra rivelare un certo carattere fenomenologico (quindi provvisorio?) di SO: *La struttura originaria* afferma ancora che il contenuto della filosofia non appartiene allo « sfondo » dell'apparire (cioè al « campo persintattico », cap. XII, par. 29). Ma se qualcosa appartiene allo sfondo perché è predicato necessario di ogni ente — sì che, se tale predicato non appare, non può apparire nulla —, il luogo, all'interno del quale soltanto può costituirsi ogni predicazione necessaria e il senso stesso della necessità, è la verità dell'essere (e la « struttura originaria » è appunto la struttura originaria della verità dell'essere). La verità dell'essere è cioè il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato, dove il soggetto non vive altrove che in

(4) Sull'appartenenza necessaria di essere e nulla, voluta dal principio di Parmenide, c'è la dichiarazione formale: « *Dunque* (corsivo mio) l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo, una situazione in cui l'essere non sia. Se era nel nulla, non era; se ritornasse nel nulla, non sarebbe ». E c'è un rimando in nota: Per il significato rigoroso di questo « dunque », cf. Emanuele Severino, *La struttura originaria,* cap. XV (RP 146). Il c. XV ha per titolo: « La metafisica originaria » e svolge in 35 parag. la tesi che « l'essere è immutabile, immobile e semplice », e vuol essere una difesa dell'Eleatismo contro la critica di Aristotele (SO 392).

questa sua unità col predicato. La verità dell'essere — che è il contenuto della filosofia — è pertanto lo sfondo di ogni apparire, o dell'apparire in quanto tale. Nella più irrilevante e nella più aberrante situazione umana — nella lontananza più profonda dalla verità dell'essere — sta dinanzi, intramontabile, quello stesso contenuto nel linguaggio.

Ancora: *La struttura originaria* ritiene che l'apparire « attesti » l'esistenza di situazioni umane, in cui non si fa presente la struttura della verità dell'essere (cap. XII, 23). Questa « attestazione » spinge allora a ricercare le condizioni che consentono tale assenza (*ibid.*, 33, 34). L'« attestazione », assunta come fondamento, è il principio della fenomenologia. Ma la fenomenologia appartiene alla storia della metafisica. Per Husserl, il « principio di tutti i principi » è che tutto ciò che appare è « una sorgente legittima di conoscenza », ossia deve essere affermato « come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui esso si dà » (*Ibidem*, § 24). Senonché, i limiti del dato sono tracciati, anche qui, dall'isolamento della terra: il fondamento dell'assunto di affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare è costituito dalla convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare. La fenomenologia non testimonia tutto ciò che appare, ma ciò che sin dal principio è stato isolato dal tutto che appare ed è stato posto come il tutto che appare. E' allora inevitabile che, se la testimonianza della verità dell'essere si lascia ancora accompagnare dal principio della fenomenologia (come appunto accade in *La struttura originaria*), è inevitabile che si giunga ad affermare che l'apparire stesso « attesti » l'esistenza di situazioni umane, ossia di un apparire, in cui non appare la struttura della verità dell'essere. Isolata la terra da ciò che, apparendo, rende possibile l'apparire di ogni cosa, è inevitabile — pur testimoniando la verità dell'essere — che qualora ci si proponga di indicare ciò che appare, si affermi che la terra a volte appare senza che appaia la verità dell'essere (TU 359 s.). Un'importante precisazione si legge in nota: « In relazione alle determinazioni specifiche di *La struttura originaria:* mentre in essa lo sfondo è inteso come costituito dalle "costanti persintattiche" e il contenuto della filosofia (la verità dell'essere) come costituito dall'insieme delle "costanti metasintattiche" (cap. XII, 33) — che pertanto possono essere assenti dall'apparire —, è invece necessario togliere la differenza tra questi due tipi di costanti e identificare il "campo persintattico" alla verità dell'essere » (TU 360 nota). E stando alle dichiarazioni del corso di morale del 1967-68, il fondamento della scambievole appartenenza dell'essere all'apparire è indicato nel c. II di SO (FM II, 105).

c) - *L'appartenenza di parte e Tutto* (essenza della dialettica).

Sappiamo già che per Severino l'eterno appare (e non può non apparire), ma non appare come Tutto bensì soltanto processualmente, ossia in parte; pertanto ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non è* la parte in quanto avvolta nel tutto. In *Ritornare a Parmenide* (p. 147), questo *non-essere* è stato chiamato l'autentica « differenza ontologica » (Heidegger), non in senso di esclusione ma di mutua inclusione degli opposti — come dichiara Severino. Ed il significato è il seguente: proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte.* Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova; ed *essenzialmente* si trova.

L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse, si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte o del tutto) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato — fiore, casa, stella... — appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non è* la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato *diverso* dal significato concreto. Questo fondamentale principio, che racchiude l'essenza stessa della dialettica, ha portata trascendentale (PS 592 s.). Al termine di questa perorazione c'è in nota il rimando: « Questa fondamentale tematica è stata analiticamente svolta nei capp. I e XII de *La struttura originaria,* ed è stata ripresa negli *Studi di filosofia della prassi* (II, cap. I, par. 4)» (PS 593, nota 22 (5). Non si tratta quindi più tanto di "sviluppo", quanto di una corsa alla coerenza più rigida.

---

(5) Questa dialettica dell'appartenenza di parte e Tutto (e di apparire ed essere, di concreto e astratto...) con il medesimo rinvio a SO, c. XII (§ 17), è ripresa nello stesso contesto e con introduzione al risolvimento pratico del problema del Sacro in SG 36, dove si leggono le affermazioni di perfetto stile attualistico: « In quanto la verità è contraddizione, l'incontrovertibile è controvertibile, ma non nel senso che si debba negare [*sub eodem aspectu*] ciò che la verità dice, ma nel senso che si deve dire concretamente ciò che la verità dice astrattamente ». Infatti la verità non può vivere che come non verità, l'*epistème* non può vivere che come *doxa.* La verità vive nella non verità, di quella non verità ch'è stata detta — l'abbiamo visto — « fede » (SG 37).

d) - L'appartenenza (= identità) necessaria (ed eterna!) di essenza ed esistenza.

Secondo Severino il principio: « L'essere è » e « l'essere non è nulla » conviene ad ogni ente, p. es. a questa lampada, a questo tavolo, ecc. - Egli allora scrive che il non essere un nulla conviene a questa lampada in quanto essa è questa lampada, e pertanto questa lampada (o un qualsiasi fattore o elemento che la costituisce) *non può* diventare nulla, ossia non può essere nulla. Non si tratta, precisa, di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo). Eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene. E dunque eterne anche le cose che appaiono (questa lampada, il cielo, le cose e i processi dell'esperienza), il cui modo di esistere è appunto testimoniato nell'apparire. E dunque eterne — se esistono — anche tutte le cose che non appaiono, secondo il modo di esistenza che loro conviene. Perciò — e qui siamo nel momento cruciale, mi sembra — dicendo che 'l'essere è' e che "l'essere non è nulla" non si dice solo l'essenza ma si indica insieme l'esclusione dell'inesistenza dell'essere, cioè si afferma l'esistenza che gli conviene. E in nota il Severino rileva la corrispondenza con la SO e l'importanza che essa ha per comprendere la tematica del ciclo parmenideo: « Ne *La struttura originaria* — un libro che si deve tener presente, se si vuole discutere concretamente *Ritornare a Parmenide* — si diceva pur chiaramente: "Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza)"» (PS 563 e nota 5).

Questa dottrina, dell'identità di essenza e di esistenza, in ogni ente, va intesa in senso forte ossia in modo che l'esistenza appartiene all'essenza di *ogni* ente necessariamente: ossia la proposizione: « Un albero è un albero » non esprime un semplice fatto, ma è necessaria; ma non era questo il pensiero che in *Ritornare a Parmenide* si intendeva mettere in luce e che invece costituisce l'aspetto sovranamente inquietante della verità dell'essere. Si voleva invece dire proprio che quest'albero (e ogni cosa, dalle più solenni alle più umili) esiste necessariamente (secondo la modalità di esistenza che gli è propria), ossia che l'esistenza non è un predicato che convenga semplicemente di fatto a quest'albero (e ad ogni cosa), cosicché la totalità dell'essere *esiste* necessariamente, immutabilmente. E il fondamento di questo asserto è sempre il medesimo, cioè la definizione del-

l'essenza dell'essere: che l'essere è ciò che esiste e non può non esistere, così che quella distinzione di (necessità dell') essenza e di (contingenza dell') esistenza è una falsa sottigliezza (PS 564). Ovvio, come diremo nella conclusione, appare il sostrato scolastico suareziano di quest'istanza decisiva.

Ed è ancora SO che fornisce il fondamento logico-formale della deduzione di quell'identità ovvero dell'universale applicazione dell'argomento ontologico alla realtà di tutte le cose (6). Infatti la determinazione, di cui si predica immediatamente l'«è» (ossia il non essere un nulla) non è la determinazione separata dal suo « è » (e che, in quanto così separata, o è senz'altro posta come nulla — come pensava Parmenide, o è posta come ciò di cui non si può sapere se sia o non sia un nulla — come pensano tutti gli altri, che si mettono al seguito di Platone): l'unione non è fra due termini (essenza, esistenza) disuniti (come appunto accade a Platone): sì che la determinazione, di cui si afferma immediatamente che non è nulla, è appunto la determinazione-che-non-è-un-nulla. Onde ne *La struttura originaria* ci si soffermava lungamente sulla strutturazione del giudizio che, come tale, deve essere sempre un giudizio identico. Tale cioè che il predicato non si predica del puro soggetto (altrimenti, anche dicendo che l'essere è l'essere si porrebbe l'identità tra due diversi, visto che, affermando che l'essere è essere, non si dice semplicemente « essere », ma l'essere come predicato dell'essere); ma è predicato del soggetto *di questa predicazione,* e il predicato non è il puro predicato, ma è il predicato *del* soggetto: sì che *ogni* giudizio deve essere inteso come l'identità tra la sintesi del soggetto e del predicato e la sintesi del predicato e del soggetto: come identità degli identici (7).

E, procedendo alla semantizzazione dell'essere rispetto al nulla, il Severino non smentisce la matrice avicenniano-suareziana e s'incontra con certi suareziani contemporanei (8), fautori

(6) Perciò Severino polemizza contro la forma tradizionale del cosiddetto « argomento ontologico » che pretende riservare a Dio (PS 573 s.) l'identità di essenza e di esistenza, mentr'essa è la legge dello ente in quanto ente e quindi di ogni ente.

(7) Cf. *La struttura originaria,* cap. III, parr. 9, 10, 11, 12, 13, 14; cap. VIII, parr. 10-14; cap. IX, parr. 17-23; cap. XV, parr. 1, 7; PS 572.

(8) Costoro pretendono d'interpretare così il *Sein* heideggeriano, ma sono smentiti dallo stesso Heidegger: « Das *éstin* des Parmenides jedoch meint nicht das « ist » als Copula des Satzes. Es nennt das *eón,* das Anwesend des Anwesenden. Das *éstin* entspricht dem reinen Anspruch des Sein *vor* der Unterschied in eine erste und zweite *usía,* in essentia und existentia » (*Der Spruch des Anaximander,* in « Holzwege », Frankfurt a. M. 1950, p. 324). Il *Sein* heideggeriano è aldilà di ogni mediazione e al di qua (il corsivo di *vor* è nostro) di ogni composizione: non a caso l'ultimo Heidegger, ed in questo sembra con-

di un semikantismo, per i quali si coglie l'essere solo nell'*atto del giudizio*. Quando infatti si afferma che l'essere è ciò che si oppone al nulla, non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma si pone il senso stesso dell'essere: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla. L'opposizione ha un protagonista (= « ciò che » si oppone), e il significato del protagonista è dato dall'opposizione. Ossia la semantica dell'essere coincide con l'apofansi originaria del logo: l'*operatio prima intellectus* (quella cioè che pone la significanza dell'essere) si realizza *solo* nell'*operatio secunda intellectus* (quella che oppone l'essere al nulla) (cf. *La struttura originaria*, cap. III). Ma il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è l'assolutamente altro da ogni cosa e dalla totalità del positivo, o, ciò che è il medesimo, è l'assolutamente altro dalla totalità del significante (PS 581, nota 19). Per il Severino quest'identità di essenza ed esistenza nell'ente esprime la necessità stessa del principio di contraddizione (« l'essere è », « il non essere non è »), come si è visto.

Dal punto di vista semantico-speculativo tale identità era espressa già in SO come esigenza immediata del primo principio: poiché risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza: (9) non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica... ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (l'esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione (SO 378. - Cf. RC 350). In questo contesto ed in forza di siffatto argomentare la SO deduceva precisamente l'impossibilità del divenire per l'essere, inteso come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla (SO 379-380), come si è visto sopra.

A questo proposito Severino presenta una dichiarazione esplicita circa la differenza sostanziale tra RP e gli scritti precedenti. Manca ancora in essi la consapevolezza che il terreno sul

---

fermare l'ermeneutica severiniana, invita a pensare il *Sein ohne Seiende* (Cf. *Zur Sache des Denkens*, Pfullingen 1970, pp. 25 e 31).

(9) E tutte le proposizioni per Severino sono esistenziali, come si è notato sopra: egli però intende l'esistenziale nella linea diretta del nominalismo scolastico cioè il semplice « fattuale ».

quale si sono saputi portare — la testimonianza della verità dell'essere — esige il tramonto dell'anima dominatrice della civiltà occidentale, il tramonto dell'orizzonte metafisico (in cui si muove anche ogni forma di antimetafisicismo e ogni progresso tecnologico e, ormai, ogni rapporto tra gli uomini sulla terra). L'assenza di quella consapevolezza storica fa sì che il nichilismo sia presente proprio là, dove ne viene operata la negazione più radicale e, per quanto riguarda *La Struttura originaria*, più concretamente e determinatamente espressa. E tuttavia, già il saggio del '56 (*La metafisica classica e Aristotele)* contiene alcuni sintomi di questa consapevolezza, soprattutto a proposito dell'essenziale eterogeneità dell'*essere* di Parmenide rispetto alla tradizione melissiano-aristotelica (cf. pp. 3, 4, 10, 17, 25). Il cuore della testimonianza (e con questa dichiarazione possiamo concludere quest'esposizione analitica del nucleo speculativo del Severino) consiste nell'avvedersi che di *nessun* ente — umano, divino, reale, ideale, illusorio, corporeo, sperato, temuto, rimpianto... — si può affermare che non sia, e che quindi *ogni* ente, e dunque l'ente in quanto ente, è immutabile ed eterno (RC 350 s.). A questo modo Severino pensa di avere saldato il cerchio speculativo di SO.

2. - *L'orizzonte culturale* (polemica di coerenza col maestro Bontadini).

La posizione di Severino ha indubbiamente il merito di aver mosso le acque stagnanti e tutt'altro che limpide della neoscolastica idealistica milanese, lanciata e sostenuta con cocciuta insistenza dal Bontadini, ad operare un incontro fra la filosofia classica e l'immanentismo moderno. Può anche darsi — ed io sono certamente di questo parere — che la visuale critico-speculativa del Severino dei problemi sia molto discutibile ed il suo tipo di soluzione sia da rigettare: ma la sua lucidità e la passione per la coerenza a me sembrano fuori dubbio e volentieri si può prenderne atto. La coerenza consiste in questo — ed è Severino il primo ad ammetterla — ch'egli non ha fatto altro che portare fino in fondo la concezione attualistica del suo maestro G. Bontadini. L'accostamento è stato visto da qualche critico più libero e attento, come il Berti, ed è accettato ora espressamente dal Severino: Berti osserva che « la conseguenza logica di tale dualismo è costituita dalla posizione esposta da E. Severino nei due articoli *Ritornare a Parmenide*, che di quella bontadiniana rappresenta al tempo stesso lo svolgimento estremo ed il necessario superamento: se il divenire è il non essere dell'essere, afferma infatti Severino, esso è impossibile, perché l'essere, in ba-

se al principio di non contraddizione, non può non essere; dunque la realtà tutta, compresa quella dell'esperienza, è immutabile ». Berti ha riformulato questa stessa sequenza recentemente, su RFNS, senza avvedersi che la posizione del divenire come non essere dell'essere (ossia come nientità del non-niente) è appunto quel cuore della testimonianza della verità dell'essere che, presente nella *Struttura originaria,* Bontadini ha finito con l'accettare e utilizzare poi in senso nichilistico (RC 352).

Il senso di quest'affermazione capitale del Severino verso il suo maestro è duplice: *a*) uno implicito, cioè ch'egli (Severino) non ha fatto altro che intendere con maggior impegno e serietà quel « principio di Parmenide » (p.d.P.) a cui il Bontadini si richiama ormai da quasi mezzo secolo, e *b*) che lo stesso Bontadini ora — malgrado le ritorsioni polemiche per tentare di salvare il divenire e il *sózein tà fainómena* — ha finito in sostanza per accettare. L'accusa è categorica: « Dopo la comparsa di RP, Bontadini ha accettato l'affermazione dell'immutabilità dell'ente in quanto ente, abbandonando il modo in cui precedentemente egli effettuava la dimostrazione della realtà immutabile. Ma ha utilizzato quella affermazione per costruire una nuova "dimostrazione dell'esistenza di Dio". Ha cioè accolto e inscritto nella prospettiva nichilistica il pensiero che è la negazione essenziale del nichilismo; sicché la sua posizione attuale tende ad avvicinarsi alla configurazione di fondo de *La struttura originaria* » (RC 351) (10). Chiaro, certamente.

Ed altrettanto ovvia è la motivazione ossia il confronto fra il primo e il secondo modo d'intendere il principio di Parmenide da parte del Bontadini (11). E' chiaro, osserva il Severino, che, per Bontadini, il « Principio di Parmenide » era l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. L'immediata impossibilità che l'essere non sia (questo è l'autentico principio di Parmenide) non era in alcun modo sospettata: la contraddizione, tolta dal « primo principio » o principio di contraddizione, era infatti che il non essere abbia la forza di limitare l'essere: la contraddizione non era, qui, che l'essere non sia, ma che il non essere, in quanto originariamente limitante l'essere, sia un positivo. Che l'essere non sia, era il «fatto», che, sin dall'inizio del procedimento dimostrativo, non veni-

(10) Qui Severino rimanda agli artt. di Bontadini: *Sòzein ta fainòmena (a Emanuele Severino),* « Riv. di filos. neo-scol », 1964, V; *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza* di Dio, in « De Deo », Acta VI Congr. Thomistici Internat., vol. I, Romae 1965.

(11) Severino cita: G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica,* Milano 1952, p. 132.

va in alcun modo inteso come qualcosa di contraddittorio. Bontadini chiamava quindi « Principio di Parmenide » qualcosa che, in quanto include e si fonda sull'*accettazione* del divenire, ossia del non essere dell'essere, è completamente dominato dall'interpretazione e valorizzazione nichilistica che la metafisica ha operato, sin da Platone, del pensiero di Parmenide. (*Accettazione* del divenire significa che il non essere dell'essere non era visto come la contraddizione originaria, ma come la *descrizione* del divenire — che era posto come contraddittorio, solo in quanto si ipotizzi la sua equivalenza al tutto, onde il non essere si presenta come capace di limitare l'essere). E tale *accettazione* del divenire è *radicalmente opposta* a ciò che Bontadini chiama ora una « *tappa* » della sua nuova dimostrazione. Questa « tappa » è infatti il *rifiuto* del divenire: appunto in quanto, dopo RP, Bontadini comprende che la contraddizione essenziale è che l'essere non sia. Il Parmenide cui ricorre oggi Bontadini *non è* dunque il Parmenide cui ricorreva ieri, ma è quello al quale RP invita, appunto, a ritornare (RC 353, nota 11).

E' da pensare quindi che, malgrado il clamore della polemica, il maestro abbia finito per ripiegare essenzialmente sulla posizione del discepolo, spinto dalla coerenza sotterranea del suo stesso indirizzo costante che l'allievo ha portato alla ferrea esigenza, anche se Bontadini non ha avuto finora l'animo di riconoscerlo apertamente accontentandosi d'indugiare in affermazioni incompossibili con la radicalità ch'esige il "suo" principio di Parmenide. Infatti se ora, dopo RP, Bontadini riconosce che la contraddizione autentica è invece l'affermazione che l'essere non sia, l'annullamento in quanto tale dell'essere, egli viene a introdurre un elemento che non esplicita, bensì sovverte la logica della impostazione precedente (e che è l'elemento fondamentale su cui, naturalmente, i critici di Bontadini non possono essere d'accordo — anche se sono tra loro d'accordo nel rilevare la novità di tale elemento, rispetto alla precedente posizione di Bontadini) (RC 354) (12). E Severino beatamente, e giustamente, conclude che Bontadini ha il vantaggio su tutti i suoi critici, di aver prestato ascolto, in qualche modo, alla testimonianza dell'eternità dell'ente in quanto ente. Sicché il suo rimane il consenso più rilevante dato a RP. La critica di suprema incongruenza che Severino fa al maestro è che il Bontadini con i principi di una volta e soprattutto con le ammissioni di oggi s'impegni e creda di poter dimostrare l'esistenza di Dio e della creazione, cioè non

(12) In nota (13) Severino incalza osservando che Bontadini, dopo RP, non ha tralasciato occasione di « esplicitare » quanto aveva già precedentemente provato.

avverte l'incongruenza di afferrare il principio dell'essere e poi di continuare a rapportarlo e riportarlo al nulla.

Bontadini si ostina, per salvare la sua teoria del rapporto negativo fra essere e divenire, a interpretare il divenire come implicante il non essere dell'essere: a questo proposito Severino rimprovera al maestro di non tener conto della distinzione essenziale tra *apparire trascendentale* e *apparire empirico*, di cui abbiamo già detto, cioè tra l'apparire come orizzonte e l'apparire che viene meno — p. es. l'apparire A della carta. Il bruciare della carta è l'entrare e l'uscire della carta dall'apparire trascendentale e non un *divenire* in senso classico, cioè come implicante il non essere dell'essere — ch'è il significato classico nichilistico del divenire, secondo Severino, a cui malgrado l'accettazione del principio di Parmenide rimane (o dice di rimanere) sempre attaccato il Bontadini. Si tratta che, una volta compresa, come si deve, la distinzione indicata di apparire trascendentale e apparire empirico, così esplicita in RP, tocca anche tener fermo: 1. *che* il divenire che appare è, in ogni caso, un comparire e uno sparire dell'essere (e cioè *che* l'esperienza non attesta, nel divenire, il non essere dell'essere): cf. RP 578-581; 584-587; (cf. anche *Il sentiero del Giorno*, pp. 30-31 e nota); 2. si stabilisce *come* il divenire non implichi il non essere dell'essere, nemmeno a proposito di quell'essere che è l'apparire dell'essere: cf. RP 587-589; 601... La determinazione fondamentale è data dall'asserto che l'apparire di qualcosa è, necessariamente, apparire di sé (ossia apparire dell'apparire del qualcosa), sì che, quando qualcosa incomincia o cessa di apparire, incomincia e cessa di apparire lo stesso apparire del qualcosa: nell'orizzonte trascendentale dell'apparire entra ed esce non il semplice qualcosa, ma lo stesso apparire *del* qualcosa (RC 359, nota 20).

Bontadini deve decidersi: se si pronunzia per Parmenide, deve accettare anche l'unico senso accettabile del divenire — quello che, per la verità dell'essere, *ciò che diviene è appunto l'eterno*, il quale può divenire non certo in senso nichilistico ma rivelandosi storicamente cioè processualmente. Il nulla implicato nel divenire (e nella creazione), secondo la metafisica classica e secondo quella neoclassica del Bontadini, non si può certamente dire che sia un "dato" ovvero qualcosa che "appare" nell'esperienza e tanto meno che risponda all'esigenza della ragione. L'unica coerente concezione del divenire è pertanto che ciò che diviene è proprio l'immutabile, l'eterno: ma appunto secondo un significato del "divenire", che non è quello nichilistico del Bontadini, ma indica il processo della manifestazione dell'immutabile (RC 361, nota 21).

Ciò a cui allora Bontadini deve decidersi è l'accettazione del

principio dell'idealismo attualistico, da lui proclamato fin dal principio della sua carriera portandolo fino in fondo. In quest'orizzonte infatti la suprema unità e permanenza del molteplice che si manifesta è l'apparire trascendentale; e « io » sono l'apparire trascendentale (13). Io sono cioè l'eterna manifestazione della verità dell'essere — e quindi l'eterna coscienza della mia eternità. Ma l'eterno manifestarsi della verità è contrastato dalla prevaricazione della terra, su cui si fonda l'essenza mortale dell'uomo (Cf. TU). Il nichilismo metafisico è la testimonianza della prevaricazione ove l'uomo diventa un mortale. All'interno del nichilismo l'io è qualcosa di « giovane » e di « vecchio », è l'essenza mortale che prende coscienza di sé entro i limiti biologici della nascita e della morte. Né Bontadini può parlare diversamente. Dice: « L'io è io in quanto si conosce come tale ». *E' il grande principio dell'idealismo.* Ma ciò che l'io viene a sapere di sé è stabilito dalla prevaricazione della terra sulla verità dell'essere; nella prevaricazione l'io si vede come una cosa mortale appartenente alla terra e non trova parole per testimoniarsi come eterna manifestazione della verità dell'essere (RC 366). In filosofia ciò che conta non è perciò la sottigliezza e la spiritosità (14); e non v'è dubbio che se lo stile di Severino alle volte può sembrare sottile, ha il pregio di una capacità e volontà di coerenza rara: quella d'insistere sulla *vis insita* del principio e di non badare all'impopolarità delle conseguenze.

3. - *Caratterizzazione dell'ambiente ideologico* (l'idealismo attualistico ovvero il criptoattualismo di G. Bontadini).

Non si guadagna molto a chiudere il pensiero di Severino in un'etichetta convenzionale, poiché l'interessato (e forse non del tutto a torto) non ne accetterebbe alcuna. Ciò ch'è fuori dubbio, e che nessuno dei due interessati del resto nega, è la comune professione di parmenidismo attualistico come anche il proposito di assorbire — in una concezione unitaria — realismo e idealismo col preciso intento di superarne l'opposizione che ha dilaniato e sta dilaniando l'Occidente. Il Severino perciò fa il suo *punto di partenza* dal preteso *risultato* o assunto del Bontadini che può essere indicato senz'altro come l'*identità o coincidenza di realismo e idealismo.*

(13) Già in RP, pp. 587-588, si mostra che l'apparire è, *necessariamente,* apparire di sé medesimo, autocoscienza.

(14) Così p. es. Severino rimprovera ancora al Bontadini, e con ragione (come diremo presto), di non aver mai sottoposto ad analisi il concetto di « limitazione » al fine di poter interpretare il *divenire* come « essere limitato dal non essere » (RP 157, nota 4).

E' un fatto — anche se può sorprendere — che l'opera del Bontadini, formatosi all'Univ. Catt. la quale aveva pur fatto sua l'esortazione della *Aeterni Patris* (1879) di Papa Leone XIII, rinnovata senza posa dai successori, di un ritorno alla filosofia realistica della tradizione greco-cristiana soprattutto secondo la rigorosa forma speculativa avuta da S. Tommaso, mostri fin da principio una "opzione" decisa a favore dell'immanenza moderna e più precisamente per l'attualismo di G. Gentile. Abbiamo esposto sopra, e letto poco fa, l'adesione del Severino alla tesi fondamentale dell'idealismo e la sua adesione incondizionata all'indirizzo di fondo del maestro, al quale soltanto rimprovera la mancanza di coerenza invitandolo a percorrere il comune cammino fino in fondo. Il nocciolo della posizione del Bontadini risale — com'è noto — a più di quarant'anni fa in un lucido articolo: *Gentile e noi* (15) del 1947, di cui riassumo i momenti principali, così da mettere a fuoco la sua tesi dell'*identità o coincidenza di realismo e idealismo:* procederò per punti.

a) *L'influsso decisivo dell'attualismo di Giovanni Gentile.* Non si vuol negare che il Bontadini non conosca gli altri filosofi moderni: ma credo che non si è distanti dal suo itinerario intimo dicendo che li ha letti e compresi od almeno interpretati a ritroso secondo quello che precisamente è anche il criterio della storiografia idealistica per la quale lo Spirito « avanza » (Hegel dice « procede »: *fortgeht*) ad una sempre più esplicita realizzazione di se stesso così che in questo « avanzamento » la filosofia, per dirla ancora con Hegel e con un'espressione cara al Bontadini, « va insieme con sé » (Hegel: *mit sich zusammengeht*).

In questo procedimento il punto di partenza per il Bontadini è stato l'opera del Gentile: « Parlare di Gentile significa, per me, tornare alla mia giovinezza e alla mia iniziazione filosofica. L'attualismo era, allora, per uno studente italiano di filosofia, il centro del suo mondo; se non proprio l'orizzonte. Il centro, giacché tutto il resto, per vario e ricco e potente che fosse, si riferiva lì, si opponeva a quell'unico termine, doveva vagliarsi

(15) Pubblicato prima nel « Giornale critico della filosofia italiana » (fondato dal Gentile) nel 1947 e poi inserito nel vol. *Dal problematicismo alla metafisica,* Milano 1952, pp. 7-26 — ch'è il testo qui seguito. Altri scritti da tener presenti: *Studi sull'idealismo,* I, Milano 1936; *Saggio di una metafisica dell'esperienza,* Milano 1938; *Dall'attualismo al problematicismo,* Brescia 1946; *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana,* Brescia 1947. Di particolare importanza, come punto di arrivo e come bilancio del cammino del Bontadini, è il saggio: *per una filosofia neoclassica,* nel vol.: Vari, *La filosofia contemporanea in Italia,* Roma 1958, pp. 89-126.

a quel paragone. La disinvoltura, con cui l'attualismo ci allettava a trattare, oltre che se stesso, tutta la storia della filosofia, aveva radice nell'ardore speculativo che ispirava, e nel senso, quasi che quel mondo, della storia della filosofia, fosse tutto intimo a noi o, almeno, noi a lui, che in esso fosse la scaturigine della nostra personalità l'espansione più libera e feconda. Del resto da quella disinvoltura ci si poteva correggere, e ci si corresse, dopo qualche lezione: l'ispirazione era difficilmente sostituibile ».

Sciolto questo debito di gratitudine (p. 8), il Bontadini puntualizza il significato dell'attualismo nel presentarsi come la « risoluzione di un grande ciclo storico »: « ... la risoluzione, voglio dire, del ciclo *gnoseologistico*, che è poi il ciclo della filosofia moderna (se alla filosofia moderna si vuol riconoscere un carattere unitario, al di sopra della dispersione dei motivi, di cui è stracarica), la risoluzione del problema gnoseologico o critico, la conclusione, come disse Calogero, della filosofia del conoscere. La risoluzione, si badi, e non soltanto una risoluzione. Gentile la guadagnava con la nota semplificazione dell'hegelismo, per cui egli si rifaceva, al di sopra di un cinquantennio di semibarbarie filosofica, al maggior vertice toccato della speculazione moderna » (p. 9).

A Gentile il Bontadini deve dunque il colpo di folgore che troncò alla radice il polemismo tradizionale per ambedue gli indirizzi, fra realismo e idealismo perché l'attualismo aveva conquistato la conciliazione della rispettiva "anima di verità", (16) più di quanto lo stesso Gentile non se ne fosse accorto e male facevano allora i neoscolastici milanesi a perseverare nella polemica antiidealistica: « Quando incominciai a intravedere, e ad affermare, che questa non era, appunto, una soluzione (falsa) ma *la* soluzione (vera), (ed a deporre perciò la velleità confutatoria o superatoria) qualche collega neoscolastico si allarmò, come mi riuscisse di conciliare questo riconoscimento con la mia ortodossia metafisica (e religiosa). L'allarme lo potei calmare, da una parte mostrando, in sede storico-teoretica, che proprio la metafisica classica restava fuori dalle prese o dalla potenza risolutoria dell'idealismo, il quale la interpretava, quella metafisica, in modo piuttosto esteriore, convenzionale; dall'altra, in sede teoretico-storica, mostrando come l'idealismo stesso si rabbonisse, si equilibrasse, si umanizzasse proprio col portarsi all'ultima e ferrea coerenza » (p. 9).

I timori dei neoscolastici erano secondo Bontadini del tutto

(16) E' il termine diffuso da Mons. F. Olgiati, docente alla U.C. fin dalla fondazione.

infondati, perché mediante la risoluzione attualistica la filosofia moderna si trasfigurava, quasi per una catarsi essenziale, nel soddisfacimento radicale del principio filosofico come tale ch'è d'illuminare la presenza dell'essere ovvero la « possibilità stessa della metafisica »: « Per buona sorte, il risultato maggiore di quella *conclusione* del ciclo moderno, in cui sta la dignità dell'idealismo gentiliano, è proprio quello di avere ristabilita la *possibilità* della metafisica, ossia quella possibilità che, con Kant, veniva negata in base ad una certa prospettazione del rapporto soggetto-oggetto o conoscere-essere » (p. 11). Si tratta quindi anzitutto e soprattutto di rendere esplicito ciò che nella speculazione gentiliana era implicito (17).

Vacue e vane — al lume di questo risultato — sono perciò le *confutazioni* (18) che, con monotona insistenza, per lunghi decenni sono state rivolte alla speculazione gentiliana le quali « ... sarebbero state assai più utilmente sostituite da una *prosecuzione* del pensiero gentiliano, la quale sfruttasse la residua energia di movimento della dialettica moderna, portandone all'ultimo esplicato termine l'impulso iniziale » (p. 11 s.). Ed i credenti non si allarmino: poiché se è vero che Gentile non giunge per suo conto « ... a pensare il *Cattolicesimo*, a ricuperare il contenuto dei suoi dogmi », una volta però che la sua dottrina sia pazientemente assestata si deve negare che « la logica dell'attualismo implichi, per sé, l'esito della corrosione, ed escluda quella della fondazione » (p. 15). Il « ricupero della metafisica » di cui oggi tanto si parla, specialmente nell'esistenzialismo, non dipende — come di solito si dice — dal fallimento dell'idealismo, ma dal suo « inveramento »: tale ricupero va riconosciuto invece come « il frutto della secolare fatica dell'idealismo » (p. 16). « Questo riconoscimento della possibilità della metafisica, questa esplicitazione dell'idealismo, è, diciamo, il progresso fatto, ciò che ci ha portato un passo più avanti di Gentile » (p. 20).

b) *Formulazione della tesi dell'identità (coincidenza, equivalenza) speculativa di realismo e idealismo* (19). La dichiara-

(17) Qui, e già prima (p. 9), l'A. si dichiara su questo in pieno accordo con il Carabellese, perché a p. 20 si dice chiaramente che l'unica differenza del Gentile è nel senso di « una esplicitazione, di un ricupero, di una equilibrazione nuova ».

(18) Contro la «mania confutatoria » dei critici dell'idealismo, realisti, problematicisti, sperimentalisti, positivisti, o spiritualisti cristiani... che siano, v. *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 280 ss.

(19) Cf. *Per una filosofia neoclassica* del 1958, di cui riportiamo integralmente, diviso in momenti, il § 1: *Idealismo e neoscolastica*. Nota che tra p. 96 e 97 c'è un'interruzione evidente del testo, per la perdita di qualche riga.

zione del Bontadini che ci sembra anche la più completa e perspicua ed è espressa con particolare baldanza: la diamo articolando il testo, nei suoi momenti principali (p. 89 s.).

(Origine) « La posizione filosofica dello scrivente si formò alla confluenza tra l'idealismo — considerato specialmente nella sua edizione attualistica — e la neoscolastica. Il che, per lo scrivente, è come dire (e questa equivalenza si tratta appunto d'illustrare): tra la filosofia *moderna* e la filosofia *tradizionale* ».

(La « risoluzione idealistica ») « Giacché, sempre a mente di chi scrive, l'idealismo è l'epilogo della filosofia moderna; e la neoscolastica conserva il patrimonio essenziale della tradizione premoderna ».

(Tesi) « La caratteristica di questa posizione filosofica, se una caratteristica può esserle assegnata e, subordinatamente, un contributo esserle riconosciuto, è che essa considera come veri — cioè teoreticamente e criticamente validi, incontrovertibili — tanto l'idealismo quanto la neoscolastica, una volta che l'uno e l'altra siano portati alla loro espressione autentica, quale risulta dal compimento dialettico della loro intenzione originaria, o dal loro fondamento speculativo » (20).

(Annullamento della polemica) « Diciamo caratteristica questa nota, perché essa distingue la posizione in parola sia dall'atteggiamento che veniva preso generalmente dagli idealisti, come da quello che veniva o viene preso, per lo più, dai neoscolastici: i quali entrambi si son sempre contenuti, rispettivamente, come avversari. Si può ricordare che questa opposizione veniva considerata addirittura come lo scontro o la lotta di *due mondi*».

(Storicizzazione positiva dell' opposizione) « In quanto l'idealismo è il consuntivo della filosofia moderna, e la neoscolastica è lo scrigno dell'antico tesoro, l'autore tenendo come validi l'uno e l'altro, considera inautentico — sul piano filosofico — quello scontro o lotta; e tende pertanto a fare la somma — anziché, come è l'uso più corrente, la sottrazione — degli apporti dottrinali più salienti della filosofia occidentale ».

Non irenismo però, né sincretismo — precisa il Bontadini — ma come « autenticazione » della filosofia moderna nella sua

(20) Il § 4 porta il titolo esplicito: *Il momento dell'identità di idealismo-realismo* (p. 94 ss.).

esigenza propria che solo ora, per suo (di B.!) merito, si può presentare nella sua effettiva libera essenza come unica filosofia cristiana criticamente fondata.

Nessun dubbio quindi che il Bontadini tratti di un'identità di realismo e idealismo, ch'è identità in senso forte cioè strutturale, sovrastorica (anzi contro la storia e presentata come « fine » delle opposizioni che la tradizione filosofica ha sempre presentato e non cessa ancora di presentare) cioè « identità speculativa » (p. 95 s.). Il Bontadini dichiara espressamente di essere andato con questa risoluzione al di là di ciò che il Gentile intendeva e si proponeva con la « riforma della dialettica hegeliana », al di là delle risoluzioni di Carabellese e di La Via, ai quali rimprovera di aver presentato il risultato della loro indagine come una critica ed una repulsa, anziché come compimento dell'idealismo (p. 97).

L'obiettivo della tesi è quindi evidente: sganciare l'idealismo dall'immanentismo ateo e mostrare che l'idealismo, qualora sia afferrato nella sua esigenza originaria, porta al realismo, anzi all'unica forma di realismo valido cioè criticamente fondato. Tale esigenza è « che l'essere sia pensato » cioè ch'esso non sia «fuori » del pensiero, che si faccia immanente ad esso e gli si conguagli, così che l'alternativa d'immanenza e trascendenza resta interna, con entrambi i suoi termini, alla posizione dell'immanenza come immanenza dell'essere al pensare. L'affermazione è categorica: « Essere, si può, dunque, ben dire, è pensiero. Non che il pensiero si possa così intendere come la *stoffa* dell'essere, come *ciò di cui* è contesto l'essere. Questo e simili equivoci sono ormai da considerare rimossi, e appartenenti a quei fraintendimenti dell'idealismo che dànno ansa alla perpetuazione di sterili polemiche. L'essere è pensiero solo perché il pensiero è l'essere, sintesi di sé e dell'essere » (21). E' questa l'autentica posizione idealistica: il conoscere che pone e crea l'essere non nel senso, assurdo, che il conoscere preceda l'essere, ma come internazione del conoscere nell'essere — per escludere quindi che l'es-

(21) *Studi sull'idealismo*, I, p. 7 s. — L'A. continua precisando che l'identità di essere e pensiero presuppone di concepire il pensiero come la manifestazione dell'essere o come l'essere in quanto manifesto. Leggiamo: « Chi dicesse: essere e conoscere, due cose; ovvero: il conoscere è il conoscere, e dunque non il correre o il mangiare, ecc.; non si capirebbe più nulla. Il conoscere è tutto, perciò è nulla. Perciò gli idealisti lo dicono la spiegazione di tutto: spiegazione o dispiegamento o rivelazione. Luce: la luce fa vedere, ma non si vede. Se insisti che la luce corporea anche si vede, bisogna correggere la metafora. L'idealista dice, concludendo, che il nulla è principio — forma universale — dell'essere. La formula è chiarita; ed anch'essa, così chiarita, non preoccupa ».

sere — come inconscio — ponga il conoscere. Allora non resta altro che ammettere che sia il conoscere stesso, in quanto è consapevolezza (22), a porre l'essere: sarebbe questa, secondo il Bontadini, la risoluzione dell'idealismo nel realismo ch'è a un tempo l'unico modo di salvare la metafisica classica.

c) *Significato della tesi* (la reciproca integrazione). Si tratta quindi di liberare tanto l'idealismo quanto il realismo delle rispettive scorie o « incrostazioni » storiche (come dice il Bontadini), cioè di portarli alla rispettiva essenzialità perché cada ogni separazione e barriera e si manifesti la loro coincidenza, identità, ecc. Precisamente: « Ripeteremo poi — e queste ripetizioni giovano, perché ogni aspetto della questione risulta sempre illuminato a mano a mano che si richiamano gli altri aspetti — che l'idealismo perfezionato non ha, per sé, nulla da eccepire contro la *possibilità* della metafisica dell'essere. Esso ha ormai lasciata lontana la critica kantiana, la quale attaccava una metafisica naturalistica — la metafisica della cosa in sé —; né la "metafisica della mente", che l'idealismo propone per suo conto, è da prendersi come contraria ad una ontologia, perché le due metafisiche risultano su due piani diversi, rispettivamente non-taletiano e taletiano. La metafisica dell'essere, in quanto coincide con una metafisica dell'esperienza, si presenta ora, dopo la *lezione idealistica,* come criticamente impostata: ossia come tale che intende enuclearsi dentro la struttura originaria, ossia dentro all'atto del pensiero. Il trascendimento cui essa mira riguarda, formalmente e inizialmente, soltanto l'Unità dell'esperienza ». Sulla doppia faccenda, complementare anch'essa in senso negativo-positivo, del distacco dell'idealismo da Kant e sul « taletismo » in cui si sarebbe arenato il realismo tradizionale, si dirà nell'esposizione analitica.

Ora si tratta d'insistere sul nucleo della posizione del Bontadini il quale può ora parlare del « *Reciproco contributo della metafisica classica e dell'idealismo* », grazie al quale essi vengono liberati dalle secche di una sterile per quanto secolare polemica che non avrebbe giovato a nessuno dei contendenti. Ecco la formula: « In questa guisa l'incontro tra l'idealismo moderno e

(22) V. al riguardo l'interpretazione dell'Io trascendentale: *Studi sull'idealismo,* p. 10 s. — E, più avanti, la conclusione: « Che l'essere sia pensiero, dipendente dal pensiero, posto dal pensiero, che sia Soggetto, sono, o meglio è una verità che tutti ammetteranno, non appena queste formule siano sottratte a quelle interpretazioni che le renderebbero mostruose e inumane, e quindi non attribuibili seriamente ad uomini sani, nonché ad uomini che hanno avuto un influsso sulla storia del pensiero » (*Op. cit.,* p. 16).

la metafisica classica — incontro che dà nascimento alla filosofia neoclassica — si realizza come un reciproco contributo delle due parti: in quanto l'idealismo sottrae alla metafisica la carica naturalistica, che la appesantiva, e tendeva a comprometterla, anche nell'epoca classica; e la metafisica rinnova, dentro all'idealismo, l'assunto intellettualistico, l'impegno di una determinazione teoretica dell'essere, senza del quale l'idealismo stesso si deforma (giacché il non-taletismo sussiste solo in tensione col taletismo) e cade nella retorica » (p. 107).

La critica antiidealistica, che caratterizza la filosofia contemporanea, ha senso soltanto contro tale superinfatuazione retorica: ma se vuol essere conclusiva, essa nasconde, secondo il Bontadini, un'incomprensione di principio cioè del principio stesso dell'essenza dell'idealismo la quale ha invece pieno diritto alla sopravvivenza nell'interesse della stessa metafisica qual è patrocinata dal realismo tomistico. E' questo il cavallo — un cavallo di Troia, come già si vede e meglio si vedrà nella seguente esposizione analitica — ch'è introdotto in forma tematica fin dalla comunicazione Congressuale degli anni 1934-35 dove l'idealismo è ridotto, più che ad una dottrina, ad una « situazione della mente », quella che già qui e specialmente negli scritti posteriori è detta la *problematicità* come risultato effettivo dell'idealismo moderno ed elemento comune costitutivo della filosofia contemporanea. Si tratta di riconoscere nell'essenza dell'idealismo una «situazione di sforzo verso l'Assoluto »: ora « se questo sforzo è reale, e non fittizio, se cioè, non ci fermiamo al concetto dello sforzo, ipostatizzandolo, ma, conforme alla natura intenzionale del concetto, noi *entriamo* nello sforzo stesso, ci troveremo convogliati verso il suo termine proprio, cioè verso il polo della oggettività, verso l'insopprimibile ideale dell'antica e perenne metafisica » (23). Allora nonché opporsi, come comunemente si crede, lo sviluppo logico dell'idealismo « consiste nella riaffermazione della metafisica classica »... e la sua riuscita sarebbe insieme la riuscita e il compimento dell'« idealismo ».

Quindi, compreso nella sua vera essenza, si deve ammettere, secondo il Bontadini, che nell'idealismo « il pensiero e lo spirito si può dire orientato verso se stesso, solo in quanto è precisamente orientato verso il trascendente » (l.c., p. 13). Non bisogna pertanto più preoccuparsi di confutare l'idealismo, una volta ch'esso coincide col realismo *et quidem* con quello tomistico: « Giova ripetere... che l'idealismo non si confuta, ma, insieme, che non è neppure necessario confutarlo. La negazione del tra-

(23) *Idealismo e realismo*, p. 14.

scendente, contenuta nel teorema che quando il trascendente è pensato non è più tale, o, che è il medesimo, che non si può oltrepassare il pensiero col pensiero, o in simili espressioni, è negazione tale che anche il realismo classico, anche il realismo della Scolastica, la sottoscrive: questo realismo, infatti, si costituisce come pensamento dell'essere, cioè come inclusione, oggettiva, dell'essere nel pensiero. Il teorema idealistico colpisce soltanto gli agnostici » (24).

Brevemente: senza quest'approdo alle sponde [dell'Assoluto] della metafisica classica, l'idealismo finirebbe per disintegrarsi nel « fenomenismo » che si propone superare. E il realismo? Anche il realismo classico tradizionale, dopo l'avvento dell'idealismo, non è in grado di garantire da solo il proprio cammino: per questo deve « integrarsi »: anch'esso, come si è detto, con l'idealismo nel senso indicato e che ora toccherà meglio precisare.

d) *Significato dell'ontologismo trascendentale.* Identificando così l'essere con l'attualità del conoscere ossia col conoscere in atto, si comprende che per Bontadini il problema fondamentale è quello di salvare l'essere *del* e *nel* « divenire » ed è questo uno dei punti nei quali Severino ha fatto facilmente, come si è visto, la parte del leone trascinando il Bontadini *bon gré, mal gré* alla sua posizione.

Si può intanto osservare che se il Bontadini non fu coerente fino al punto di tagliare i ponti col realismo e di abbandonare ogni dualismo e nel denunziare come illusione ogni metafisica, si deve anche prendere atto della sua critica costante al principio di causa e alle vie tomistiche dell'esistenza di Dio (25). La «via» più ovvia per dimostrare l'esistenza di Dio, nella linea del Bontadini, dovrebbe essere l'*argomento ontologico* (caro all'idealismo!) ed in questo senso non mancano indizi (cf. *Saggio di una metafisica...*, p. 97 ss.; *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana,* p. 115 s. - Esso è proposto esplicitamente in «Il principio della metafisica», nel vol.: *Dal problematicismo...*, p. 247). Tale argomento è preso,

(24) *Idealismo e realismo,* p. 11. Alla fine il Bontadini riassume la sua posizione nella formula: « Il moto verso il realismo è bene l'essenza dell'idealismo che s'è visto a sua volta l'essenza della filosofia contemporanea » (p. 19). Il più gran pericolo, invece a nostro avviso, non è quello che viene dal combattere il realismo, ma prima dal negarne il senso e i fondamenti e poi dire di essere d'accordo e di propugnare la cosiddetta metafisica classica.

(25) Mi consta direttamente che certamente negli anni tra il 1954-57 il Bontadini tenne dei corsi all'U.C. per criticare alla radice le vie tomistiche. E' nelle mie mani un esemplare delle dispense del corso.

non tanto nel senso anselmiano, ma in quello che ha avuto nel pensiero moderno come coincidenza di affermazione della verità dell'essere e della realtà del pensiero.

A tale risultato arriva, e forse con radicalità maggiore (e certamente sotto l'influsso del Severino, che se ne è subito accorto — come si è sopra accennato) il contributo del Bontadini al Congresso Tomistico del 1965: *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (26), che l'autore *sembrava* voler presentare come "rincalzo" delle vie tomistiche. Per persuadersi esattamente del contrario — e dare perciò ragione alla "impietosa" ma legittima diagnosi del Severino — basti accennare al corso della nuova dimostrazione:

1. La dimostrazione dell'esistenza di Dio si istituisce nell'incontro tra un'istanza razionale e una empirica. L'istanza razionale è l'affermazione della *immutabilità dell'essere* e questo in forza del principio di non contraddizione: « essere » significa « positivo », quel *momento* della positività (corsivo mio) di contro al momento della negatività che si rivela nel divenire che si struttura appunto come contrapposizione di positivo e negativo. L'essere è ciò che non diviene.

2. L'istanza empirica è la mutevolezza del reale, il *divenire.* Ora nel divenire ad ogni secondo battito lo « essere non è » (l'« esser qui », che testé era, non è più). Il Bontadini perciò, che prima aveva rifiutato lo « essere vuoto » della *Logica* di Hegel, ora riprende in pieno lo essere del « questo, qui, ora » della *Phänomenologie des Geistes* e può continuare: «Ad ogni secondo battito il positivo — mostrato dal primo battito — è negato, s'identifica [si badi bene!] col negativo. Il divenire si presenta perciò contraddittorio » (p. 176). E Bontadini precisa che la contraddizione cade non sull'essenza, ma sull'esistenza che prima è e poi non è; essa consiste nel fatto (*sic!*) che l'esistenza s'identifica con la non-esistenza (27).

3. Ecco allora come scatta la dimostrazione dell'esistenza di

(26) Si trova negli Atti del Congresso pubblicati in « Doctor Communis », vol. XVIII (Roma 1965), pp. 175-181.

(27) Qui il Bontadini (come poi farà lo stesso Severino) identifica in modo assai scorretto l'esistenza con l'*actus essendi,* confondendo il semantema proprio di S. Tommaso (*esse, actus essendi)* con la *existentia* della Scolastica nominalistica, che si prolunga nel razionalismo moderno, come avvertirà lo stesso Feuerbach contro la concezione dell'essere di Hegel (Cf. C. Fabro *Dall'essere all'esistente,* II ed. Brescia 1967, p. 24 ss.).

Dio — che Severino ha tutte le ragioni di respingere su una base di quel genere. Allora: Nel divenire si ha che... l'esistenza non esiste, l'esperienza mostra (*sic!!*) la non esistenza dell'esistenza, inclusa nella non esistenza dell'esistente. Ma l'*essere è*, dice la ragione. Ogni essere ch'io incontro, incalza l'esperienza, non è. E' possibile conciliare l'antitesi delle due affermazioni? Sì, risponde Bontadini, *mediante l'uso sintetico del principio di contraddizione* (28): "uso sintetico" significa che il pensiero deve affermare una realtà ulteriore all'esperienza allo scopo di dirimere la contraddizione giacente nel divenire, offerto dall'esperienza.

4. A questo punto il Bontadini fa una virata di bordo improvvisa e decisiva. Afferma infatti che il non essere (implicito nel divenire) non è semplicemente il negativo, ma che ha una « potenza *plastica* » sterminata (la « enorme forza del negativo » di Hegel!) in quanto nel divenire di questo mondo il non essere entra nella differenziazione dell'essere — che l'essenzialista Bontadini qui equipara alla « costituzione dell'*essenza* » ed ancora come Hegel interpreta secondo la processualità del tempo. Le proposizioni: « Socrate è ritto », « Socrate è seduto » possono nell'elemento del tempo stare incontraddittoriamente, mentre (e questo il sottoscritto in verità non riesce a comprendere!) « in seconda battuta » (cos'è? è il *sensus compositus* della Scolastica?) essi vi stanno contraddittoriamente.

5. Come togliere allora questa contraddizione? L'*essere* sensibile, ch'è il divenire considerato nel tempo, è il non essere dell'essere, perciò è contraddittorio: è questo il momento in cui, secondo il Bontadini, la dialettica procede all'*inveramento* delle due istanze originarie (della ragione e dell'esperienza) sopraindicate e ciò si ha soltanto mediante il *Principio di creazione.* La prova, vista dall'angolo del tentativo di sintesi d'immanentismo e affermazione di Assoluto, ricorda tentativi analoghi del secolo scorso soprattutto in Germania (Hermes, Günther, Frohschammer...) sui quali si pronunciarono Gregorio XVI, Pio IX e il Concilio Vaticano I nei suoi lavori. La creazione, di cui parla il Bontadini, ha ben poco a che fare — anzi si oppone — alla nozione classica della *productio rei ex nihilo sui et subjecti:* è la creazione come autoporsi dell'essere, dato che il divenire è detto

(28) Bontadini ha sempre respinto, come si è detto, il ricorso alla *via causalitatis* contestando, da idealista coerente, il valore del *principium causalitatis,* ossia della dipendenza reale del finito dall'Infinito.

non essere e in sé contraddittorio. E' la versione camuffata dell'autoctisi di G. Gentile.

Il perno quindi della prova — ed è evidente il richiamo al principio dell'ontologismo giobertiano (di cui sentirono, com'è noto, fortemente l'influsso Spaventa e Gentile) — è il « *Principio di creazione* » ossia che « l'Immobile crea il mobile » che è proclamata la *Prima Veritas* (29). Rispetto ad essa — si badi bene — l'*affermazione dell'immutabilità dell'essere* e l'*esperienza* non sono verità, ma solo *momenti dialettici.* Bontadini concepisce tale *Prima Veritas* in due momenti:

a) Mediante l'atto creatore il divenire è visto insidere nell'atto creatore, il quale è insuccessivo. La *vera realtà* (lo *ontos ón*) è questo atto, ossia l'atto annullatore del non essere del divenire (*sic!*). E questo rapporto è detto, con la terminologia del Severino, la *Struttura originaria* o l'*Intero.* Di qui:

b) L'*unica realtà* è Dio e, poiché Dio è creatore, con la sua realtà è posta anche quella del mondo. Quindi, non dal mondo a Dio ma viceversa da Dio al mondo. E' la forma dell'argomento ontologico, non però nella linea di S. Anselmo, ma dell'idealismo e del Gioberti per i quali il mondo della finitezza è apparire e non-essere, che rimanda all'essere del Tutto e dell'Assoluto di cui è manifestazione. Giustamente perciò il Severino taccia il maestro d'incoerenza per voler « salvare » siffatto mondo e occuparsi ancora dei fenomeni, quando non si tratta altro — come si è visto — che di prospettare la verità come l'apparire e lo scomparire sullo "sfondo" od orizzonte dell'essere. Non è difficile vedere nella filigrana di questa prova — ch'è detta di proposito "dialettica", e il termine è significativo — la dialettica idealistico-panenteistica di essere e apparire: in fin dei conti, il mondo per Bontadini come per l'idealismo non ha realtà in sé e per sé e rimane nel suo fluire refrattario al pensiero.

Per strapparlo alla fenomenicità e coglierlo come reale, il pensiero deve immergere il mondo in Dio o piuttosto Dio nel mondo cosicché guardando il mondo non attinge la realtà del mondo ma quella di Dio che fa da parafulmine contro la fenomenicità, la non verità, ecc., del mondo. Ignorando il tomismo e insoddisfatto del realismo della Scolastica formalista, il Bontadini è stato però preso anche dalle spire del nominalismo e quindi facile preda dell'idealismo che ha servito e serve con costante fer-

(29) Riassumo ancora la comunicazione: *L'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio,* l.c., p. 179 s.

vore di neofita. Ha fatto il cominciamento (ed ha sempre mantenuto, come mantiene in questa prova) con la tesi idealista della *fenomenicità dell'immediato* a cui contrappone la creatività (gentiliana) dell'atto di coscienza. E' questa creatività pura dello spirito che opera nella nuova prova: una prova vana, perché il fenomeno resta fenomeno ovvero sequela e sintesi di contraddizioni perché abbandonato al non-essere. Perciò il Severino dice al maestro: tu mantieni sempre il non-essere e non fai che esasperare la nullificazione dell'essere (del mondo) — deciditi a tenere e mantenere l'essere, solo l'essere, *senza scinderlo dal fenomeno* e il fenomeno sarà salvo perché avrai afferrato l'essere *nel* e *del* fenomeno. Questa è coerenza, senza dubbio; la coerenza di eliminare il logo, di togliere alla radice la metafisica ossia la filosofia come mediazione della verità.

Come poi questo processo possa servire di rincalzo alle prove tomistiche, soprattutto (come dice Bontadini) per la prima via (cf. p. 180), è piuttosto arduo da capire, dato il suo metodo diametralmente opposto del procedere cioè dalla svalutazione radicale di quell'esperienza del divenire e della finitezza da cui S. Tommaso fa il punto di partenza per passare da causa a causa fino alla Prima causa. Ma per Bontadini (come per Severino) quaggiù non ci sono né enti né cause, ma solo fenomeni che compaiono e scompaiono nel divenire come presenza di essere (del pensiero); e in questo panenteismo attualistico Dio stesso non è causa del mondo, ma è presentato come l'unico Atto e l'unico Essere librato sul divenire (si badi bene). Per Severino, con maggior coerenza, secondo il principio di Parmenide, ciò che è necessario e che basta è che « l'Essere sia »: Dio è un "simbolo" (un "duplicato" del Tutto) che resta e deve restare fuori della sfera teoretica.

Stringendo perciò le fila del problema, sembra che il merito della coerenza più che dalla parte del maestro sia tutto da parte del discepolo: resta il problema del «come» docenti qualificati di una Università Cattolica — la quale fin dall'inizio della sua fondazione si era qualificata in prima fila per attuare la difesa e lo sbarramento della verità cristiana contro gli ultimi residui del positivismo e contro l'irruenza del neo-idealismo — siano passati ora mani e piedi nel campo dell'attualismo. Il problema è complesso e ci si deve accontentare di indizi: le ragioni intime appartengono al segreto inviolabile delle persone in causa che ognuno deve rispettare. Gli indizi principali sembrano i seguenti:

1. *L'oblio del tomismo nell'originalità speculativa delle sue posizioni fondamentali.* L'attività del primo prof. di filosofia alla U. C. Mons. A. Masnovo si esercitò in prevalenza nel campo della

storia pretomista (G. di Alvernia) e per la parte teoretica si limitava ad una analisi formale del testo tomista: manca p. es. nella sua opera, a differenza p. es. di P. Mandonnet in Francia e di Mons. M. Grabmann (e della sua scuola) in Germania, ogni rilievo sull'importanza decisiva — per la comprensione del senso della metafisica — della posizione assolutamente originale di S. Tommaso sulla distinzione di *essentia* ed *esse* nella creatura. Infatti sia il Bontadini come Severino ignorano completamente il significato di tale problematica che ha opposto S. Tommaso a tutte le altre scuole della Scolastica dal sec. XIII fino ai nostri giorni.

Il Bontadini presenta infatti Dio come la realtà unica e come il principio annullatore del nulla della realtà del mondo che in sé resta sempre nulla, semplice « epifania » ossia fenomeno di Dio (di qui il rifiuto del Bontadini — con Hume — del principio di causa e la critica alle prove tomistiche dell'esistenza di Dio: il recente suo tentativo di « rincalzo » ne è il sovvertimento radicale, come si è visto). Per Severino, con maggior coerenza, il *"mondo"* come campo diverso da Dio e sfera propria del divenire e della contingenza (« dell'essere e del non essere ») dev'essere senz'altro cancellato ed il "problema" dell'esistenza di Dio non ha senso, come problema a parte, e finora non ha avuto per Severino alcun interesse: egli condanna in blocco, come deviazioni dal senso genuino del Principio di Parmenide, tanto le prove dell'esistenza di Dio del realismo come le affermazioni dell'Assoluto da parte dell'idealismo. Quel che importa è di affermare la verità dell'Essere come il Tutto, l'Intero, l'Immutabile, ecc. e di afferrare perciò la *Struttura originaria.* Tale SO è senz'altro il pendant speculativo, nell'attualismo di Bontadini e Severino, della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* ch'è la fondazione e la formula speculativa della *Diremtion* metafisica ossia della distinzione radicale e della dipendenza totale della creatura dal Creatore. Perciò Severino — con estrema coerenza — afferma contro la distinzione reale tomistica, l'*identità perfetta di essenza ed esistenza.*

2. *La piega attualistica* se proprio non è un *vitium originis,* si rivela nella U. C. almeno un trentennio fa nella stessa tesi di laurea del Bontadini (pubblicata nel 1938) dedicata appunto alla difesa della "unità dell'esperienza": di qui fu facile il passo all'interpretazione attualistica di Parmenide prima da parte del Bontadini e poi, senza più remore, del Severino il quale critica di certo anche l'idealismo ma per quel tanto che ancora in esso rimane di affermazione dualistica (della *Zweiweltenlehre* di Heidegger). Il pretesto od occasione (e forse la causa prossima)

che dir si voglia di questa piega attualistica — che ha investito, a partire dal Bontadini, non solo il Severino ma la maggioranza dei suoi allievi — sembra sia da cercare nell'insegnamento del francescano P. Emilio Chiocchetti, studioso acuto ma alieno e assolutamente impervio alle istanze della metafisica — il quale (come si rileva dai suoi due volumi dedicati alla filosofia di Croce e Gentile, Milano 1920 e 1922), pur criticando l'idealismo, aveva prospettato la possibilità di una simbiosi fra il realismo neoscolastico e il principio idealistico: l'entusiasmo e l'adesione del Bontadini (e le sue conseguenze nel Severino) per l'attualismo del Gentile hanno certamente qui la loro prima origine (30). D'altra parte si può ammettere che l'insegnamento dell'altro pilastro del tomismo milanese Mons. F. Olgiati, il quale qualificava la filosofia moderna per "fenomenismo" *tout court* può aver stimolato "a contrario" la decantazione attualistica dell'essere da parte di Bontadini e Severino.

E raccogliamo, concludendo, la denunzia aperta che il Severino fa dell'*assurdo* (corsivo mio) di tutte le filosofie neoscolastiche e neo-classiche... in quanto la ontologia qui parte da un essere svirilizzato che "ha sciolto i legami con l'essere reale", cioè parte da un positivo che è negativo. La denunzia del Severino va letta — per afferrare il senso di questa nostra diagnosi — nel testo integrale. Egli afferma, si è visto, che la dimenticanza dell'essere risale a Platone e ad Aristotele che hanno introdotto le *differenze* dentro l'essere, e ciò porta Aristotele (e tutta la metafisica seguente) a concepire l'intero del positivo sulla traccia del positivo empirico così che *tutta* la metafisica occidentale è una fisica: dove, si badi bene, l'essere *può* essere e non essere. Ed ecco l'atto di accusa alla neoscolastica anche neoclassica: l'ontologia diviene così incapace di vedere l'essere — e l'essere è, in quanto tale, l'essere-che-è e affida questo compito alla teologia razionale, che inizia così le sue avventurose peregrinazioni. La neoscolastica contemporanea ha giustamente rilevato che nella metafisica aristotelico-tomistica la teologia razionale è lo stesso sviluppo dell'ontologia: sono le stesse ragioni dell'essere in quan-

(30) Sorprende nella professione programmatica di tomismo della U.C. l'allontanamento nel 1931 di Mons. G. Zamboni di aperta professione tomistica (sostenitore fra l'altro della distinzione di *essentia* ed *esse*) e la protezione che invece ebbe l'insegnamento del Chiocchetti e del suo indirizzo attualistico. Ma non si può pretendere che gli uomini prevedano il futuro, soprattutto in un ambiente di autoritarismo rigido com'è stata l'U.C. sotto la direzione del suo fondatore P. Gemelli. Ma la storia ha sempre le sue sorprese: due anni fa (1978) la Casa Ed. Vita e Pensiero pubblicò un inedito *Dizionario di filosofia* di G. Zamboni con la prefazione dello stesso Bontadini che sembra farsi forte (!) della cambiata « temperie » filosofica. Anche alla U.C.

to essere — si dice — a portare all'affermazione dell'essere immutabile (l'essere-che-è). Ma, appunto, l'ontologia è costretta ad andar oltre per trovare ciò di cui si è privata e che pure costituisce la « ragione » originaria dell'essere... Ciò che poi trova, l'essere immutabile, è quindi fondato sulla più radicale assurdità — se l'assurdo è l'identificazione del positivo e del negativo (RP 143).

Il tracollo nel panenteismo da parte del Severino, esposto in questo nostro studio, s'inizia con la sua tesi su Heidegger diretta dallo stesso Bontadini che vi ha apposto la prefazione di compiacimento e di sostanziale accordo che andrebbe qui accuratamente analizzata (cf. E. Severino, *Heidegger e la metafisica,* Brescia 1950. Per la pref. del Bontadini, vedi pp. V-XI), per rendersi conto di una precisa piega ideologica che ha investito presto e dall'interno la filosofia cristiana alla U. C.

4. *Senso del problema di Dio.* Il titolo costituisce l'argomento e il tema proprio per il giudizio eventuale sul pensiero di Severino, un giudizio però che se da un lato è sul piano formale — per un tomista e realista di tradizione può sembrare (e lo è anche) ovvio e scontato — in realtà e sul piano esistenziale lo è assai meno e lascia profondamente perplessi sulla situazione del pensiero cristiano contemporaneo. Sarò quindi esplicito.

a) Sul piano esistenziale sembra che il Severino milanese (come anche il Bontadini) non avesse mai rifiutato espressamente il Cristianesimo e tanto meno il teismo. Si deve però aggiungere (e ripetere!) che il Severino considera l'ateismo (e il teismo!) come la diretta conseguenza della « alienazione » metafisica che porta alla posizione del mondo (e *contrapposizione* del mondo all'essere) con un processo — si badi bene! — di riduzione metafisica: di qui l'Occidente per sviluppo coerente è passato dalla posizione della creazione all'ateismo: cioè, mentre il pensiero classico pensa di salvare il mondo affermando Dio, il pensiero moderno vede che il mondo si può salvare solo negando Dio (FM II, 59). Conclusioni opposte, ma derivanti ambedue da una piattaforma comune, quella di separare il mondo (l'apparire) dall'Essere e di concepire perciò il mondo come "qualcosa da salvare": là (teismo) per opera di Dio, qui (ateismo) per opera dell'uomo. Il Dio tradizionale (Essere sussistente e creatore) perciò per Severino non è Dio, non ha senso.

Pertanto — ed è il punto cruciale nella concezione panenteistica di Severino — i due poli estremi dello sviluppo della metafisica occidentale, teismo (trascendentismo) e ateismo (immanentismo) sono fra loro in connessione necessaria ossia si arri-

va all'ateismo per un processo di autocritica e di autorigorizzazione della metafisica e della teologia tradizionale. Ed ecco la tesi, comune oggi ai fautori della teologia della "secolarità" e della "morte di Dio": l'ateismo contemporaneo è la verità del pensiero teologico, proprio in relazione a questa autorigorizzazione (è ciò che Hegel chiama l'andare a fondo del principio: *das Zugrundegehen des Prinzips*). L'errore allora della teologia, di ogni teologia, è come quello della metafisica ossia di voler "mediare" l'esperienza (FM II, 59). Il Severino diventa sempre più esplicito al riguardo, se non bastasse quanto è stato sopra esposto sull'eternità, immutabilità... dell'essere: « Il terreno comune [al teismo e all'ateismo] è il pensiero della produzione delle cose cioè del ... *mondo*. E che il mondo sia il denominatore comune lo si può rilevare richiamando il grande teorema creazionistico della metafisica greco-cristiana. Per la cultura greco-cristiana il produttore è Dio, trascendente il mondo, ma essenzialmente legato al mondo nel senso ch'è l'artefice della mondanità stessa, è l'artefice di quella dimensione nella quale le cose escono e ritornano nel niente. Per l'immanentismo moderno, il creatore è l'uomo » (FM II, 1 s.). L'Idea di Platone, l'Atto puro di Aristotele, l'Uno di Plotino, il Dio di Agostino e Tommaso... sono sullo stesso piano e frutto dello stesso equivoco (FM II, 41).

b) Sul piano formale allora della rivolta del Severino alla concezione che la metafisica tradizionale si è fatta di Dio, non vi è quindi nessun dubbio: concepire Dio creatore (*esse subsistens* ossia *esse per essentiam*) che suppone e pone la distinzione dal mondo e dalla creatura (*ens per participationem*), riporterebbe (come si è detto) nella realtà il *chorismós* platonico e quindi si avrebbe il non essere dentro l'essere e con ciò l'oblio dell'essere stesso. Dio non può essere affermato che come l'Essere stesso (al contrario di Heidegger che li distingue, perché dialettizza ancora essere e nulla) sia per Severino come per Bontadini.

Per Severino la separazione nell'essere delle due sfere del finito e dell'Infinito — espressa e sancita dalla distinzione scolastica di essenza-esistenza — sdoppiando perciò l'essere e introducendo il nulla nell'essere, ne deve spezzare l'unità e perciò negarlo: l'ateismo, come si è visto, nella logica del Severino, sta proprio sulla responsabilità della teologia tradizionale la quale considera l'esistenza di Dio come "problema" ovvero come "oggetto di dimostrazione". Severino parla perciò di "stravolgimento della verità dell'essere", in quanto la verità dell'essere diventa il "risultato" invece di essere mantenuta come "originaria". Così che l'identità tomistica [anzi di tutta la Scolastica, d'accordo in

questo con S. Tommaso] di essenza ed esistenza in Dio (cioè *riservata* a Dio) è considerata dal Severino la più radicale mistificazione della verità dell'essere la quale — secondo la concezione del Severino — esige sempre e dovunque, come si è visto, l'originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza (PS 572) (31). Nessuna distinzione perciò tra il *per se notum quoad se* e *quoad nos*, come vuole S. Tommaso. L'essere dell'ente non ammette "mediazione", altrimenti il giudizio di realtà mancherebbe di verità. La radice — il Severino non si stanca di ripeterlo — è nell'alienazione della metafisica classica *(e poi di tutto il pensiero successivo* — corsivo mio) che consiste nel non avvertire l'immediatezza del rapporto tra il positivo e la negazione del negativo (32). A questo modo quel processo, in cui la metafisica classica costruisce il senso della parola « Dio », funge da *medio* tra l'essere e il suo non essere nulla (= il suo esistere): appunto perché solo una volta che si sappia l'esistenza dell'immutabile si può affermare che c'è un certo ente cui conviene necessariamente l'esistenza. Onde si può ben dire che ogni elaborazione logica, che *giunga* ad affermare che un ente esiste necessariamente, è un voler andare alla « ricerca », ossia è un voler « dimostrare » ciò che costituisce la verità originaria dell'essere — e quindi è un esser destinati a non trovar mai ciò che proprio perché vicino, non si potrà mai trovare cercando lontano. Se, per l'affermazione « Deus est », « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (nel senso però che la convenienza del predicato al soggetto è *per se nota* ma non *quoad nos)*, per l'affermazione « l'essere non è nulla, *ossia* esiste e non può non esistere », né il classico né alcun pensiero dopo Parmenide seppero mai che il predicato è qui di ragione del soggetto (PS 574, nota 14). Se allora si sente il bisogno di *dimostrare* che esiste un ente cui conviene necessariamente l'esistenza, è perché il pensiero soggiace a una così fatale metatesi, che non gli consente di avvertire l'originarietà dell'affermazione che ogni determinazione non è un nulla, e cioè che ad ogni determinazione conviene di necessità l'esistere. Sì che l'identità tomistica di essenza ed esistenza in Dio è la più radicale mistificazione della verità dell'essere, in quanto originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza come tale. S. Tommaso riconosce certamente che « *Deus est* » è *per se nota quoad se* ma *non quoad nos* - quindi mediata. In questo stravolgimento della verità dell'essere,

(31) Ogni tipo infatti di dimostrazione dell'immutabile si fonda su un senso alienato dell'essere (PS 599).

(32) E' in questo il merito soprattutto di Hegel, secondo Severino, malgrado la sua adesione alla deviazione di Platone (FM II, 129 s.).

la verità originaria diventa il risultato, e, proprio perché non è mantenuta come originaria, resta negata (PS 571).

Arditamente, ma coerentemente nella linea del Severino, si potrebbe dire che non si può scindere mai e in nessun modo l'istanza e la ricerca del "Principio", nel senso appunto di indugiare prima sul mondo per spiegare il mondo e poi di salire o "passare" a Dio come "risultato". Si deve invece affermare che nella misura in cui il principio della filosofia antichissima è *arché*, e cioè il grembo da cui nasce il mondo, esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio (PA 152).

Non sorprende allora che Severino contesti ad Heidegger la concezione della filosofia come *eine Art von Irren:* questo vale certamente per lo sviluppo storico della filosofia occidentale che si è smarrita nel "mondo". Appunto per questo tocca capovolgere la situazione, togliere ogni dualismo nel senso di distinzione-separazione che porterebbe il nulla nel cuore dell'essere. Ciò significa mantenere nel suo rigore il principio di Parmenide della verità dell'essere, professare cioè l'identità reale di essere e apparire (divenire) ovvero di essenza ed esistenza che ha la sua realtà nell'appartenenza scambievole della *terra* e dell'*uomo*, secondo il recente Severino contro la deviazione iniziata dallo stesso Parmenide (TU 368). Allora — ed è forse la formula più forte di quel che si potrebbe dire il "panenteismo ctonico" di Severino — il problema di tutti i problemi è la possibilità che la storia della salvezza sia legata al modo in cui la filosofia, in quanto custode della verità dell'essere, accoglie l'offerta della terra, e quindi, prendendo posizione rispetto ai problemi che l'avvolgono (le ragioni della possibilità), vuole il proseguimento della terra (TU 396).

La conclusione è la catarsi totale e sempre a portata di mano di chiunque, in quanto nell'apparire attuale affiora anche la testimonianza della verità, che sospinge l'isolamento verso il tramonto. Essa ha dinanzi il problema di tutti i problemi: la possibilità che la salvezza della verità sia concessa come risposta al modo in cui la filosofia, ripetendo l'accoglimento della terra, vuole l'essere (TU 400). *L'accadimento è unico* (corsivo mio) e non vale distinguere terra e cielo, aldiqua e aldilà. Nell'accadimento della terra accade infatti l'accadimento; e la salvezza è nell'accadimento nella misura in cui la terra non viene isolata dall'essere. L'essere offre la terra ai custodi della verità dell'essere: qui c'è anche il maggior pericolo, cioè di tradire l'unità dell'essere ossia d'isolare la terra dall'essere in cui consiste appunto la negazione della verità dell'essere. Ecco perché tocca alla filosofia, come custode della verità dell'essere, operare la ripetizione del momento supremo della storia della salvezza (TU 373).

5. *La "contestazione globale" del Cristianesimo.*

Le dichiarazioni del Severino sono finora piuttosto rade e sfuggenti: non è facile perciò raccogliere e formare da esse un giudizio preciso, anche se questo non sembra tanto arduo, dopo le precedenti affermazioni sul problema di Dio. Raccolgo gli accenni fondamentali.

a) *Sembra* anzitutto che Severino — al seguito di Nietzsche e Heidegger — consideri il Cristianesimo tradizionale vittima anch'esso (a causa del suo dualismo!) del traviamento originario sull'essere. Infatti Platone ha preparato le case della Notte... E nella Notte è avvenuto e si è mantenuto l'incontro dell'Occidente col Sacro. La storia del Cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il Cristianesimo ha fatto pace prima con la filosofia, poi con la scienza e con la tecnica, ossia con le varie forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica. Ed è naturale che il Cristianesimo sia al passo coi tempi: sin dal suo inizio si è lasciato prendere per mano dalla guida che avrebbe portato avanti la storia dell'Occidente. Ma anche i critici del Cristianesimo stanno attaccati alla stessa mano (SG 25).

Si è già visto come per Severino "sia l'invenzione teologica come l'invenzione atea" fanno parte della medesima storia del mondo (FM II, 49) ossia sorgono dalla stessa radice od errore d'interpretazione dell'origine dell'essere come produzione dal nulla e quindi del divenire come "passaggio" dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Altrettanto allora, ed a maggior titolo, dicasi del Cristianesimo inteso come dottrina di un mondo ch'è proprio dell'uomo il quale entra in conflitto con Dio (peccato) e del Verbo di Dio (Gesù Cristo) che "diventa" uomo per salvare l'uomo e riportarlo a Dio: se è incomprensibile la dottrina della « materia » ch'è detta « ... una sorta di anti-Dio, una sorta di Dio selvaggio » (FM II, 53), tanto più assurdi devono risultare i misteri sia del peccato originale come dell'Incarnazione. Ma qui si deve osservare che Severino non si è mai impegnato direttamente con i misteri propri del Cristianesimo, né con la divinità di Cristo: la sua critica è rivolta, come si è visto, al Cristianesimo storico. Sui rapporti fra ragione e fede egli rimanda all'itinerario delineato negli *Studi di filosofia della prassi.*

b) La tesi svolta in FP — secondo la dichiarazione esplicita del Severino nel Corso di FM (1967 - 68) — è l'impossibilità che la parola possa essere messaggio di salvezza, così com'essa è ascoltata dall'ascolto dell'Occidente. Si afferma quindi senza

discriminazione fra parola e parola — come aveva già fatto a proposito della fede, accumunando fede umana e fede divina — il carattere problematico della parola e così il Cristianesimo diventa problema: a questo modo, cioè presentandosi come problema, la fede religiosa può superare il pericolo ch'essa corre quando essa si cimenta con la ragione. Ma siffatto Cristianesimo, ch'è il Cristianesimo ideale (quello che si pone alla ragione come problema), secondo il Severino non è mai esistito; il Cristianesimo che è esistito e che continua ad esistere è quello che noi ascoltiamo attraverso il mondo ossia il Cristianesimo storico, un Cristianesimo decisamente inautentico. Il Severino scrive infatti: «*Il Cristianesimo storico è la parola che, ascoltata attraverso il mondo, si è resa dissonante, cioè è nell'assurdo.* Non è più problema: l'assurdo è ciò che si sa già che è l'opposto del logo » (FM II, 168). La ragione di siffatta situazione è la completa dissonanza che la parola nella cristianità a causa della "mondanità essenziale" in cui giace (FM II, 169). Le espressioni, come ognun vede, non peccano — almeno questa volta — di ambiguità.

c) Quindi Severino si trova a pieno suo agio nella « contestazione » attuale della *morte di Dio* a causa della teologia: essa è il risultato e il castigo dell'incomprensione iniziale dell'essere e della distinzione di Dio e mondo: a questo problema il Severino ha dedicato la sua comunicazione *Sul significato della morte di Dio* al Congresso romano sul "Nome di Dio" del 5-11 gennaio 1969 (cito sulle bozze di stampa del Congresso). Mi sembra che in questo scritto il Severino abbia raggiunto l'estrema radicalità (e *coerenza*) della sua posizione e dovrebbe essere riportato per intero.

L'idea-guida è sempre la stessa: la crisi attuale del teismo e del Cristianesimo nasce da quell'oblio iniziale della verità dell'essere e di Dio insieme, prodotto dall'assunzione del dualismo di Dio e mondo. Da esso sarebbe nato insieme il mito della cultura e della tecnica le quali hanno generato la volontà di potenza (33). L'atto di accusa non poteva essere più pesante ed esplicito. Si tratta che nell'apertura del mondo e in quanto dominata da tale apertura, la cultura tecnologica è la naturale e legittima filiazione della cultura umanistica, il cristianesimo e la teologia tradizionale generano naturalmente e legittimamente l'ateismo, l'immoralismo e l'anticristianesimo del nostro tempo; il mito della forza è l'inevitabile prodotto del mito della scienza e della cultura. Così la tecnica è l'erede naturale e legittima di Dio. I

(33) E' il tema che sarà sviluppato nel vol. *Tecne*, Milano 1979.

grandi contrasti della storia occidentale (forza-cultura, cristianesimo-anticristianesimo, servo-padrone, assolutismo-democrazia, umanesimo-tecnicismo, metafisica-antimetafisica, capitalismo-comunismo) sono sottesi da un comune pensiero dominante, che costituisce lo spirito del nostro tempo — l'unico spirito di un tempo che va dalla filosofia greca alla società attuale del benessere. La dissoluzione della civiltà vecchia nella nuova è quindi la stessa celebrazione dell'essenza della vecchia civiltà, la stessa crescita della dominazione del pensiero fondamentale dell'Occidente (MD 8). Il Severino quindi non ha trovato difficoltà a mettersi subito al passo con gli attuali indirizzi della "secolarizzazione" e della "morte di Dio".

Il tema centrale di *Studi di filosofia della prassi* è indicato nella Prefazione alla rist. del 1967 con espresso riferimento al primo gruppo di studi parmenidei (RP, PS e SG) (34). L'obiettivo del primo studio (*Verità e prassi*) è la "comprensione del senso autentico della salvezza" e si dichiara che la "verità della salvezza" è ormai affidata alla "salvezza della verità" da cui riceve giustificazione ogni altra salvezza. Ma questo è reso impossibile nell'Occidente perché tutta la sua storia si è attuata come il progressivo avanzare dell'alienazione del senso dell'essere a causa della dominazione metafisica. In questo orizzonte il Sacro, afferma Severino, non può salvare la verità, cioè non può salvare: bisogna quindi sottrarre il Sacro alla dominazione della metafisica: ciò può avvenire soltanto all'interno del rivolgimento più abissale, cui possa andare incontro la storia dell'Occidente (il Severino rimanda a SG) e ciò comporta il « sovvertimento della civiltà occidentale ». In cosa precisamente questo consista, il Severino non lo dice ma sembra ovvio ch'egli intenda soprattutto il superamento della metafisica, ch'è la sua bestia nera, per l'affermazione di una concezione storicamente radicale dell'atto puro. Si legge infatti che « la salvezza della verità passa attraverso la salvezza dell'oggettività storica »: ma è ovvio che se tale oggettività non può darsi ed emergere che all'interno della "struttura originaria" ovvero della scambievole essenziale appartenenza dell'essere all'apparire, dell'essenza all'esistenza, secondo la quale l'essere è eterno e il divenire va inteso come il processo del comparire e dello sparire [eterno] dell'eterno, l'oggettività e perciò la verità non esclude sempre la fede! La fede, anche la fede religiosa (poiché tutte le fedi restano sullo stesso piano), secondo Severino non è il logo della verità ossia resta fuori della struttura originaria: anzi compito proprio della fede è di assu-

(34) Severino rimanda di continuo soprattutto alla parte seconda: « Implicazioni pragmatiche della verità » (FP 65-115).

mere come verità ciò che non è verità (FP 67): perciò la fede è uno dei modi fondamentali di vivere in contraddizione e vivere nella fede è vivere in contraddizione — direi, con terminologia hegeliana — è l'immediatezza nella sua non verità.

Eppure il Severino si è sforzato nel periodo milanese di far incontrare verità e fede, mediante l'emergenza della fede stessa ossia mediante il processo che può essere detto — con terminologia kierkegaardiana — la «reduplicazione» della fede. Infatti, il c. 1 della P. II ha per titolo: « Verità, fede, problema. In quale senso si deve dire che non ci può essere fede *(belief)* nella verità », il c. 2 pone la tesi: « La verità è necessariamente nella fede » (p. 77), ch'è senz'altro radicalizzata nel c. 3: « La verità è necessariamente in quella fede che consiste nell'aver fede » (p. 89) e si conclude con la soluzione dell'aporia dell'inevitabilità della contraddizione, in cui si viene a trovare necessariamente la struttura originaria, prospettando la tesi: *la fede come verità totale* (p. 100).

L'unica prospettiva che qui sembra delinearsi è quella di un *prassismo puro trascendentale,* una formula che può essere suggerita dall'osservazione conclusiva che quando la verità decide di aver fede nel paradigma, [essa] azzarda, mette a repentaglio qualcosa di sé, cioè si avvolge nella contraddizione [di uscire da sé nella fede]; ma azzarda per possedersi e realizzarsi compiutamente come verità: per questo l'imprudenza dell'azzardo non è sconsideratezza e sventatezza, ma audacia (p. 103). E questo sembra portarci in piena analisi esistenziale, aperta quindi (eventualmente!) alla prospettiva cristiana: ma questo resta estremamente problematico anzi compromesso anzitutto dall'univocità del suo concetto sia di verità come di quello di fede che non ammette la distinzione fra l'ordine naturale e soprannaturale. Così tutto resta, e soprattutto il rapporto di verità e fede, essenzialmente ambiguo: si afferma che per la verità *non è necessario* (corsivo di Severino) rifiutare la fede, anche se può rifiutarla, perché la verità non sa se tale rifiuto la immerga in una contraddizione maggiore di quella provocata dall'accettazione della fede (p. 103).

Ma la concezione tradizionale di Dio è destinata a tramontare, a causa del dichiarato fallimento della metafisica che la sostiene. Lo stesso Cristianesimo è coinvolto nel destino delle "contestazioni inefficaci" perché radicato anch'esso nell'orizzonte di quella nientità dell'essere che rende possibile ogni manomissione tecnologica della terra e con essa la perdita della verità e della libertà. Così il Cristianesimo, a detta del Severino, è travolto per la mancanza (o negazione!) del fondamento allo stesso

modo dei suoi più dichiarati avversari: « *Il cristianesimo, le correnti ereticali del Medioevo, l'utopismo moderno, il ritorno rousseauiano alla natura, la rivoluzione marxista, il superuomo, la critica di Husserl e Heidegger alla civiltà della tecnica, il dissolvimento della cultura tradizionale operato dal progresso tecnologico, sono altrettante forme di contestazione globale della società di volta in volta costituita, che si muovono per altro all'interno del pensiero dominante della civiltà occidentale, e che quindi non riescono ad essere ciò che si propongono di essere: un rifiuto essenzialmente radicale.* Tali contestazioni lasciano intatto l'orizzonte all'interno del quale si muovono, sì che la storia delle rivoluzioni occidentali non è stata che il progressivo radicarsi e coerentizzarsi di un'originaria maniera di pensare e di vivere l'essere » (MD 8 s. corsivo mio).

L'unica via d'uscita è la contestazione globale contro l'alienazione della metafisica occidentale che ha fondato l'essere sul nulla, non quindi per l'oblio dell'essere (Heidegger) ma per averlo ridotto al nulla: anche la storia del Cristianesimo riflette questo processo di rigorizzazione e progressiva dominazione del nichilismo. Il compito anche per Severino è di *demitizzare* il Cristianesimo ma in senso radicale, non quindi all'interno del nichilismo, come oggi si fa fuori e dentro il Cristianesimo. L'autentica demitizzazione consiste nel togliere tra l'ascolto e la parola il diaframma [= il mondo]: demitizzare in questo senso vuol dire sperare che ciò che è assurdo, sperare che il demitizzato [= i misteri della fede del Cristianesimo!] diventi "problema" secondo la prospettiva dei citati *Studi di filosofia della prassi.*

La *conclusione* sui rapporti esistenziale e formale di Severino col Cristianesimo può essere espressa con le due seguenti dichiarazioni:

1. (esistenziale): *E allora se qualcuno mi domanda: « Lei è cristiano in questo senso — nel senso che si dà oggi al termine "cristiano" —?, la mia risposta non può che essere recisamente negativa, perché essere cristiano in questo senso equivale a riconoscere il valore del nichilismo, cioè il valore del mondo, che del nichilismo è l'espressione suprema* » (FM II, 169). Una dichiarazione, come ognun vede, di estrema chiarezza e coerenza con le sue premesse (negazione della creazione e della trascendenza).

2. (formale): «*Benché ci sia l'impossibilità di fatto che la*

verità non distragga dalla prassi (l'amore) e viceversa, tuttavia è possibile supporre una tale modificazione di fatto di questa situazione in modo che l'operare non distolga dalla verità e la verità non distolga dall'operare. - Parimenti, è possibile (35) *che, avendo fede nel paradigma, la verità si liberi da una contraddizione incommensurabilmente maggiore di quella da cui la verità si può liberare mantenendo un atteggiamento neutrale rispetto a quella fede. Ma questa fede esige che si viva con amore. Ma mentre nel paradigma* (= Cristo) *l'amore, nel soffrire e morire in verità, non distoglie dalla verità, l'uomo non è capace di fare altrettanto: se è nella verità, non sa amare e se ama non sa amare in verità* » (FP 108) (36). Impossibilità quindi (oggi?!) di essere cristiano.

E tutto questo sul fondamento, a cui bisogna sempre rifarsi, della verità originaria come plesso di essere-apparire eterno dentro il quale il plesso di verità-fede opera nella forma di *problema ideale* ovvero sempre aperto, come orizzonte infinito del divenire ch'è il plesso di comparire-scomparire dell'essere.

* * *

Il punto di arrivo del Severino sul piano religioso è il rifiuto coerente del dualismo della ragione e della religione ch'è accusata anch'essa di nichilismo; di qui anche la condanna in blocco del Cristianesimo storico, come l'espressione massima del nichilismo, accomunato al marxismo ed in generale alla filosofia occidentale realista od idealista, atea o scettica. E non si tratta di un *adiaphorum* qualsiasi, ma della conseguenza diretta del principio dell'essere. Egli contesta e protesta, per direttissima, qual-

---

(35) E' possibile, poiché questo non dipende dalla fede: poiché *io sono nella fede* sia « avendo fede » nel paradigma, sia « non avendo fede » nel paradigma (FP 95). Questo un cristiano non lo può certo dire per la fede in Cristo ch'è « autore della nostra fede » (*Hebr.* 12, 2).

(36) La « situazione di fatto » è perciò il dilemma o dramma insolubile: « Se sono nella verità, non vivo l'amore comandato dal paradigma (non sono capace di viverlo), e se vivo quest'amore, non sono (non sono capace di essere), nella verità » (FP 109). In nota Severino si richiama, ma non mi sembra a proposito, alla esigenza di Kierkegaard (e del Vangelo stesso!) che per « cercare » il Regno di Dio, bisogna rinunziare a tutto, non nel senso di negare la verità ma nel senso che « quando si cerca il Regno di Dio non c'è tempo per pensare la verità ». Kierkegaard dice esattamente che non c'è tempo di dissiparsi nella speculazione (di tipo hegeliano...), ma afferma nel modo più categorico il *rapporto positivo* di fede e ragione e l'impegno per gli « Atti dell'amore » (*Diario* 1850, X^2 A 432).

siasi consistenza teoretica alla tradizione religiosa del Cristianesimo ch'è clamorosamente respinto e messo in stato di accusa e accusato di connivenza col nichilismo del marxismo e quindi corresponsabile dei guai in cui si dibatte la civiltà occidentale. Un autentico *raptus* iconoclasta! Leggiamo infatti che non ha qui alcun rilievo teoretico ogni aporetica di tipo esistenziale — e qui per rilievo esistenziale intendo (egli precisa) soprattutto un rilievo di tipo religioso —, il dire, ad esempio, che questo nostro discorso è la negazione del Cristianesimo così come il Cristianesimo è storicamente dato. Certamente si possono muovere osservazioni di questo tipo, ma sono osservazioni non aporetiche o almeno sono aporetiche solamente dal punto di vista di chi intenda tener fermo un certo campo della cultura, per esempio la logica interna del Cristianesimo storico. Allora chi decide di tener ferma questa logica si trova di fronte ad un discorso il quale non ha nessuna difficoltà di riconoscere la propria incompatibilità col Cristianesimo storico. Ma quella non è aporetica; è la presentazione di un'istanza contrastante. Per questo noi possiamo dire che soltanto la verità costituisce il vaglio autentico della coscienza religiosa (FM II, 123) (37). Parole di così dura condanna e di così aspro rifiuto verso il Cristianesimo non si trovano neppure in Sartre, il quale comunque non ci tiene affatto a passare per cristiano e ad insegnare in una Università cattolica.

Si tratta per Severino che nessuna parola, com'è stata finora ascoltata nell'Occidente, può essere messaggio di salvezza e questo vale anche (e soprattutto!) per il Cristianesimo storico. Il Cristianesimo può essere vero ed aspirare a verità soltanto in quanto si presenta come « problema », ciò significa che il Cristianesimo non è mai esistito: « Se negli "Studi di filosofia della prassi" si dice che il Cristianesimo è problema, ora non si dice tanto che quel discorso sia falso, quanto che quel discorso è formale, cioè si riferisce ad un Cristianesimo che non è mai esistito. Qual è difatti il Cristianesimo che è esistito e che continua ad esistere? E' il Cristianesimo che noi ascoltiamo attraverso il mondo: il Cristianesimo storico. Se noi allora prendiamo come riferimento non il Cristianesimo ideale, ma il Cristianesimo storico, allora certamente il Cristianesimo non è più problema. Il Cristianesimo storico è la parola che, ascoltata attraverso il mon-

(37) Si tratta di dichiarazioni pubbliche, davanti agli studenti; come pubbliche erano le dichiarazioni di MD al Convegno di Roma del 1969 sopraripportate. Ancora una dichiarazione del 1967-68: « La grande tradizione greco-cristiana, lungi dal porsi come il piedistallo autentico di una critica della civiltà della tecnica, è la diretta e fondamentale promotrice di questa civiltà » (FM I, 37).

do, si è resa dissonante, cioè è nell'assurdo » (FM II, 168) (38). Anche Kierkegaard aveva dichiarato che « il Cristianesimo non esiste più » (39) ma in un senso diametralmente opposto al Severino ossia in quanto nella « cristianità stabilita » (« specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca... ») l'istanza esistenziale della imitazione di Cristo o contemporaneità era stata insabbiata, mentre Severino rinnova il monismo statico spinoziano dell'unità dell'essere.

In siffatto contesto del primo principio (« L'essere è ») si comprendono le altre negazioni radicali sopraindicate, soprattutto la denunzia dell'assurdo della *creatio ex nihilo:* ossia "l'assurdo di un dio creatore" che parificherebbe l'essere al nulla (« quasi che — osserva — il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio »: PS 580 e passim). La creazione nel senso cristiano (di produzione libera da parte di Dio di tutto l'essere dell'ente finito) è presentata come il massimo assurdo: la concezione cristiana infatti presuppone che Dio sia trascendente cioè che sia (e possa essere) *prima, senza* e *fuori del mondo...* ossia esige di distinguere il trascendentale dal trascendente. E questa assoluta trascendenza è assurda per Severino il quale potrebbe (o dovrebbe?) anche concludere al "Dio finito" (come p. es. A. James, A. N. Whitehead, S. Alexander...).

Assurde perciò anche le altre posizioni conseguenti del Cristianesimo, anzitutto la *contingenza del mondo* (RP 151, PS 564) (40)). In particolare è da considerare un aspetto del "presupposto naturalistico" l'affermazione della *pluralità delle anime* o coscienze (PS 607). Parimenti l'*immortalità* dell'anima individuale: poiché il pensiero che testimonia la verità dell'essere non può accogliere l'affermazione che con la morte del corpo l'anima continui ad esistere ma non perché si debba invece affermare che, non esistendo più il corpo, non possa più esistere nemmeno l'anima, bensì perché tanto il corpo quanto l'anima sono eterni. Lo sono « come ogni essere ». Infatti l'esistere di ogni cosa — e l'anima non può fare eccezione — è nell'immersione nel Tutto. L'anima non può quindi esistere senza il corpo, così come non può

(38) La situazione del Cristianesimo storico è pertanto la « dissonanza », la « mondanità essenziale » ed il Severino aggiunge che ha « la speranza di ricuperare la parola » continuando ad insegnare nella Università Cattolica (FM II, 168 s.).

(39) *Papirer* 1854, XI¹ A 260; tr. it. n.ro 2946, t. II, p. 517.

(40) E' uno dei punti di maggiore aderenza del Severino al Bontadini ch'è stato sempre un critico implacabile delle « prove » dell'esistenza di Dio, come si è detto sopra.

esistere senza uno qualsiasi degli enti, giacché il destino della totalità dell'ente è di esistere. Si tratta, conclude, che l'impossibilità di non essere si deve riferire alla totalità dell'essere e non ad un ente privilegiato (TU 341). Nel medesimo contesto si svolgono le altre negazioni sopraesposte del Severino: della trascendenza di Dio, della libertà e immortalità individuale come anche della *concezione di Dio* come processo eterno del - e nell' apparire (« ch'è l'occhio di luce in cui si mostra Dio » — PS 591 s.), la *negazione radicale del mondo come distinto da Dio* e la concezione dell'*uomo* e dell'Io « eterno apparire dell'essere » ed « eterno apparire della verità » (PS 591; TU 346, 393 ss. e passim - corsivo mio).

Ma se Dio è la processualità dell'essere nell'apparire e l'uomo è lo stesso apparire eterno, si deve dire che l'uomo è il luogo proprio ed unico — nel senso di "mediante" trascendentale cioè come soggetto dell'apparire trascendentale — del "processo divino" nell'identità dell'attuarsi di trascendentale e trascendente che non patisce distinzione reale. Quest'identità reale-funzionale della trinità di mondo-uomo-Dio nell'Essere mi sembra appartenga alla coerenza, prima e ultima, di tutto il discorso severiniano.

Si può essere d'accordo con Severino nella sua demolizione della scolastica ancorata alla distinzione formale di essenza ed esistenza, nel suo rifiuto della filosofia neoclassica del Bontadini, miscuglio d'idealismo e di vuota volontà di realismo, nella denunzia (presa da Heidegger) dell'oblio dell'essere ossia del nichilismo e formalismo del pensiero occidentale. Si può essere d'accordo con lui su tutto questo: ma con tutto questo il discorso non è ancora finito. E' finito forse per Severino, perché egli rinunzia al *logos* e la sua rinunzia è la conseguenza del "passaggio al limite" del plesso modale di *essentia-existentia* che Heidegger considera giustamente responsabile dell'aberrazione occidentale. Ma il discorso può anche non essere finito se si ammette che Dio e il mondo, Dio e le creature, sono distinti ma senza essere due, senza formare un numero, una moltitudine..., come due alberi, come una folla: perché Dio non fa numero con le creature e questo soprattutto perché Dio non è affatto l'identità assurda di trascendente e trascendentale, dove chi tutto perde è Dio anzitutto, perché non è più Dio se è la totalità formale degli enti, e lo stesso mondo non è più mondo se è il portatore di Dio, quindi il suo sostegno. L'ultimo Heidegger sembra siasi accorto dell'*impasse* ed ha indicato in S. Tommaso la fusione in Dio dell'ubiquità e della causalità quando l'Angelico afferma che Dio è *presente* in tutte le creature: *per essentiam, per potentiam,*

per praesentiam (*S. Th.* I, q. 8, a. 3) (41). Vi ha mai riflettuto Severino? Non è stata troppo sommaria e logicistica la sua condanna?

Il momento più grave per la deplorata perdita dell'essere è — a mio avviso — in una precedente e più radicale dichiarazione del *De Interpretatione — di cui lo ótan he* (42) è un "caso" — la quale, agli antipodi di Parmenide, nega che il verbo *essere,* alla stregua di qualsiasi altro verbo, significhi per sé e da solo cioè fuori della sintesi. Di qui la perdita dello *einai* e la dissoluzione del plesso *on einai* — nel *pollachòs légetai.* Si tratta della dichiarazione al c. 3 che « il verbo è la parola che indica il tempo la cui parte non significa nulla separatamente ». Il verbo quindi è inferiore al nome nel significare. La legge vale anche per il verbo "essere": « Infatti l'essere o non essere non è un segno della realtà (*pragma*), neppure quando tu dica l'ente per sé semplicemente. Esso infatti non è nulla, esprime infatti una certa sintesi che non è possibile pensare senza i termini congiunti » (*Periherm.* 3, 16 b 6-11, 22-25). Ciò significa che per il Filosofo (come per il maestro Platone) l'essere in quanto tale non è, non sta ma declina nei modi, tempi e soggetti che sono gli enti cioè nella sintesi ossia che non è l'atto primo trascendentale ma l'atto logico e l'espediente semantico per indicare la varietà dei « modi » dell'essenza. E mi viene il dubbio che nel fondo — sia pur venendo da una direzione opposta, quella attualistica radicale — Severino si trova (come già Hegel) nella stessa posizione e con maggiore coerenza del Filosofo. Ecco perché il nostro discorso già troppo lungo, invece di finire, potrebbe (e dovrebbe) proprio ora cominciare.

Comunque l'esegesi del passo aristotelico citato non convince.

CORNELIO FABRO

(41) Cf. Heidegger, *Nietzsche,* Pfullingen 1961, II. Bd., 416. Questo forse potrebbe essere il punto d'incontro o, se si preferisce, di corrispondenza fra la metafisica tomistica e la mistica panenteistica che i tedeschi indicano come *Immanenzlehre* di Maestro Eckhart (cf. K. Oltmanns, *Meister Eckhart,* Frankfurt a.M. 1935, p. 16 ss.). L'A s'ispira ad A. Lasson: «Die *Mystik* ist auf dem Gebiete des religiösen Lebens der Standpunkt, auf welchem die *Immanenz* des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen vorzugsweise festgehalten und beton wird » (*Meister Eckhart, der Mystiker,* Berlin 1868, p. 1).

(42) *Periherm,* 9, 19 a 23. L'esegesi di S. in: *Gli abitatori del tempo* (p. 26 ss.), esige serie riserve.

LUTERO MISTICO ?

L. Bouyer ha dedicato buona parte d'un suo saggio storico-teologico alla spiritualità protestante (1). Per l'edizione italiana di esso preparai, a mia volta, un'introduzione critica, nell'intento di mettere in evidenza pregi e difetti del saggio stesso e, soprattutto, definir meglio il concetto di spiritualità protestante rispondendo all'interrogativo sull'esistenza di essa e sui limiti del relativo discorso (2).

La necessità di definirne meglio il concetto è facilmente rilevabile dalla linea tracciata e fedelmente seguita dal Bouyer, il quale, pur tentando d'isolare il contenuto specifico della Riforma e d'individuarne le idee-forza, riconosce senz'esitazione il pieno diritto di cittadinanza tra le pagine del suo saggio ai vari movimenti di risveglio (*Erweckungsbewegungen*), come se in questi consistesse un'autentica spiritualità protestante.

L'aver richiamato l'attenzione alla « sovranità della grazia », alla « fede nella Parola di Dio », alla « gloria di Dio » e al « sacerdozio dei fedeli » come ai cardini sui quali appoggiare la nozione di spiritualità protestante, è certo di fondamentale importanza. Ma è segno indubbio d'idee alquanto confuse l'aver segnalato il concretarsi di tale nozione in alcune forme certamente riduttive, e talvolta involutive, dell'originaria istanza protestante, non essendo criticamente legittima un'operazione che tenda a collegare il Risveglio, o la devozione al Cuore del Redentore, alla

---

(1) *La Spiritualité Orthodoxe et la Spiritualité Protestante et Anglicane* terzo vol. della *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, a c. di L. Bouyer con la collaborazione di J. Leclercq, Fr. Vandenbroucke e L. Cognet, Parigi 1965, tr. it. Bologna 1972.

(2) GHERARDINI B., *Si può parlare di spiritualità protestante?*, in *Divinitas* 2 (1972) 212-236.

sua croce ed al sangue da Lui sparso con i cardini poco sopra accennati. Ho l'impressione che il limite del Bouyer sia individuabile nell'aver egli imparentato oltre il dovuto mistica e spiritualità, questa riconoscendo in ogni espressione, autentica o no, di quella, senza chiedersi se il rapporto tra l'una e l'altra sia davvero di riducibilità, ma specialmente senza tener conto dell'atteggiamento assunto da Lutero nei confronti della mistica.

1. *Lutero dinanzi alla spiritualità bernardiana.*

C'è nel Riformatore tedesco un'innegabile componente dalle caratteristiche misticheggianti, di vaga ispirazione bernardiana. Nella figura e nell'opera di san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) la mistica medievale concentra una delle sue espressioni più tipiche, nella quale la fedele osservanza benedettina si sposa alla *schola charitatis*, all'ascesi più rigorosa, all'esperienza mistica della vicinanza di Dio attraverso un cammino di *humilitas*, cioè di rinunzia e di svuotamento di sé fino alla comunione col Verbo di Dio (3). Lutero, sin dal 1509, ebbe familiare, attraverso alcune letture, ma soprattutto attraverso un filone culturale che partiva da sant'Agostino e giungeva sino ai maestri del Riformatore, il pensiero mistico di san Bernardo. Recentemente, anche J. Moltmann (4) ha riallacciato, e non senza fondamento, le principali tematiche luterane ed in special modo l'idea di teologia come conoscenza di Dio insieme e dell'Io (5), alla mistica agostiniana del Medio Evo, quale si esprime nell'opera e nell'esperienza di san Bernardo. E U. Asendorf (6) non soltanto ha richiamato l'attenzione ai passi nei quali Lutero sembra tributario di Bernardo, ma ha anche e significativamente documentato il loro incontro sull'idea di *Theologia crucis*, nonché di quel-

(3) Cf. WOLTER H., *Civitas medievale*, vol. VI/1 di *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, Milano 1976, p. 26-27. Sulla mistica di san Bernardo si veda spec. GILSON E., *La théologie mystique de s. Bernard*, Parigi 1932; LECLERCQ J., *Saint Bernard, le dernier des Pères*, in *La Spiritualité du Moyen Age*, Parigi 1961, p. 238-249, tr. it. Bologna 1969, p. 322-336; ID., *Saint Bernard Mystique*, Parigi-Bruges 1948; ID., *Récueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, voll. 3, Roma 1962-1969.

(4) *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Monaco 1973[9], p. 54-55.

(5) LUTHER M., *Enarr. Ps. LI ... et CXXX*, 1538, W 40/2, 327-328: « Cognitio Dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica... Subjectum theologiae homo reus et perditus et deus justificans vel salvator. Quidquid extra istud argumentum vel subjectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia ».

(6) *Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie*, Amburgo 1971, p. 377.

la mistica nuziale alla quale già aveva accennato, nel 1937, E. Vogelsang (7).

Effettivamente qualche accento preluterano già risuona nel *Doctor mellifluus*. C'è anche in lui un certo pessimismo antropologico, dovuto alle conseguenze del peccato originale, tra le quali, segnatamente, la concupiscenza e l'insufficienza salvifica delle opere (8). Conseguentemente, san Bernardo attenua la dottrina del merito fino a riconoscerlo, paradossalmente, nella sola misericordia di Dio (9). Anticipa inoltre la conoscenza di Dio «per posteriora», sulla quale Lutero costruirà tutta la sua *Theologia crucis*, qualificando tale conoscenza « nec vilis tamen aut contemnenda » (10); ed è sorprendente che ne parli in termini di « contemplatio » e non di logica o di dialettica. Ma molto più sorprendente è che lo stesso Verbo incarnato, ed in quanto incarnato, sia presentato come l'espressione concreta del Dio-nascosto, ovvero dei « posteriora Dei» (11). Anche la tesi del felice scambio (*dulce, mirum, mirabile commercium*), sulla quale insisterà tanto il Riformatore tedesco, rientra nella visione mistica di san Bernardo, che considera « rem capitis, membrum » e sa che a questi perviene « ex visceribus Domini » tutto quanto gli manchi (12). E come se ciò non bastasse, c'è in lui un'altra di quelle note che distingueranno Lutero e che Lutero stesso esaspererà fino alla strumentalizzazione: la denuncia degli abusi curiali che esautorano i vescovi contro l'ordinamento del Cristo e fan della curia il tempio degli interessi mondani (13). Unitamente a tale denuncia, risuona tra le sue pagine, non meno decisa, la condanna della dialettica in teologia e d'ogni vana scienza (14). A ciò s'aggiunga la sua concezione dinamica del vivere in e con Dio, nella quale si riflette il *semper in motu* di Lutero

(7) *Luther und die Mystik*, in *Luther Jahrbuch* 19 (1937) 49.

(8) Vi accennano LORTZ J.-ISERLOH E., *Kleine Reformationsgeschichte*, Friburgo Br. 1969, p. 37.

(9) S. BERNARDO, *Sermones in Cantica*, LXI 5, PL 183, 1073: « Meum proinde meritum, miseratio Domini ».

(10) Ivi, LXI 6, PL 183, 1073.

(11) Ivi, LXI 7-8, PL 183, 1073-1074.

(12) Ivi, LXI 4-5, PL 183, 1073.

(13) E' questo uno dei temi ricorrenti del Santo Dottore; esemplifico rimandando al suo *De consider.* I 4, PL 182, 732; III 2, PL 182, 761-764; III 4, PL 182, 766-769.

(14) Cf. VILLOSLADA R.G., *Martin Lutero: 1. El fraile hambriento de Dios*, Madrid 1976², p. 208-209, sp. p. 209: « Indudablemente existe en San Bernardo cierto pesimismo teologico... habla duramente contra el valor de las propias obras y contra el mérito humano... reprendia los vicios del clero, condenaba la vana ciencia, el dialecticismo y abuso de la razón en teologia ».

(15), per avere un quadro abbastanza completo dei motivi di continuità tra il *Doctor mellifluus* ed il Riformatore tedesco.

Tale continuità dimostra che Lutero non s'era contentato di leggere le opere bernardiane (non si sa con esattezza quante e quali), ma ne aveva pure tentato un approfondimento, quasi un'assimilazione che confluiva non tanto nell'affinità, quanto nella sintonia spirituale. Vien così spiegata l'ammirazione che Lutero provava per san Bernardo, anche se si tratta d'un'ammirazione non disgiunta da spirito critico, che testimonia della libertà con cui l'uno s'accostava all'altro, per seguirne, sì, le piste spirituali, ma non pedissequamente ed impersonalmente. In qualche caso lo spirito critico si concretava in una vera e propria stroncatura, di cui si hanno documenti inconfutabili nell'opera di Lutero, dove invero ammirazione e stroncatura procedono di pari passo: è impagabile, il migliore di tutti, perfino di sant'Agostino, nei suoi insegnamenti spirituali; ma quando disputa, è esattamente il contrario, perché « concede troppo alla legge ed al libero arbitrio » (16).

La ragione addotta a sostegno della stroncatura pone un interrogativo dinanzi all'approfondimento prima accennato. Mi chiedo anzi se Lutero abbia davvero capito « l'impagabile » (*gulden*) Bernardo, la cui difesa della legge e del libero arbitrio era finalizzata all'impegno ascetico, specie nella vita monastica, e non alla subordinazione della grazia. Ma proprio qui si rivela estremamente problematico un sostanziale accostamento dell'uno all'altro.

2. *Lutero e Gersone.*

Ammirazione critica, accorta cioè e pronta al dissenso in forza d'alcune divergenze di fondo, è l'atteggiamento di Lutero dinanzi a san Bernardo. In identico atteggiamento egli si pone

(15) Cfr. LORTZ J.-ISERLOH E., cit. p. 323.

(16) Cf. W TR *(Tischreden)* 1, n. 872, p. 435-436: « Bernhardus in Sermonibus suis omnes alios doctores, etiam ipsum Augustinum, excellit, quia Christum pulcherrime praedicat, sed in disputationibus suis plane sui est dissimilis et omnino contrarius sibi »; W TR 5, n. 5439, p. 154: « Bernhardo ist der Jesus so lieb, es ist eitel Jesus mitt im, abr in disputationibus ut de libero arbitrio, da ist kein Jesus »; W TR 1, n. 118, p. 45: « multa scripsit impiissime; W TR 1, n. 584, p. 272: « ...ist gulden quando docet et praedicat; contra cum disputat... ist über all doctores in ecclesia quando praedicat, sed in disputationibus wurds gar ein ander man. Ibi nimium tribuit praecepto et libero arbitrio ». Si veda inoltre *Von den Konziliis und Kirchen,* 1539, W 50, 519-520; *Sermo de digna praepar. cordis pro suscipiendo sacram. euchar.,* 1518, W 1, 333; *Pred.* 30 Jun. 1522, W 36, 205.

anche dinanzi ad altri pensatori e scrittori mistici, sì da sottrarre il proprio rapporto con la mistica alla possibilità d'un giudizio ambiguo e non obiettivo.

Giovanni Gersone (1363-1429), il Cancelliere Parigino conosciuto sotto il titolo di *Doctor consolatorius,* ma detto anche *Doctor christianissimus,* è uno degli scrittori anzidetti. Riformatore e mistico (17), aveva evitato ogni fantasiosa intemperanza ponendosi saldamente sul terreno della tradizione ecclesiastica, ma indulgendo in pari tempo sia al nominalismo, sia al conciliarismo. Mantenendo ben netta la distinzione tra il suo indirizzo ed ogni forma di superstizione, di magia e d'astrologia, era giunto al convincimento che solamente l'amore, unitamente al mistico immergersi dell'anima in Dio, può colmare l'abissale distanza tra il Creatore e la creatura (18). Ma soprattutto si era guadagnato l'epiteto di consolatore per aver coi suoi scritti, e specialmente con *De consolatione theologiae* e con *De vita spirituali animae,* lenito i tormenti dello spirito dinanzi agl'imperscrutabili giudizi di Dio e al mistero della predestinazione (19).

Quando Lutero l'abbia conosciuto non è facile precisare; ma è presumibile che l'incontro con gli scritti del *Doctor consolatorius* sia avvenuto nel momento cruciale della sua esperienza monastica, quando era letteralmente terrorizzato dal pensiero del giudice divino e terribilmente afflitto dalla quotidiana costatazione dell'inconcludenza dell'ascetismo, alle cui opere doveva per regola sottoporsi. Lo si deduce anche dal fatto che l'incontro avvenne per il tramite e la suasione dello Staupitz, paternamente sollecito della serenità spirituale di Lutero.

Quanto poi e come questi abbia letto Gersone non è problema insolubile, essendo evidente, nelle stesse citazioni delle opere gersoniane e nei giudizi sul loro autore, il tentativo di trarlo nella propria orbita teologica e di leggerlo alla luce della medesima. Non è ancora disponibile, invece, uno studio di vasto respiro sull'effettiva incidenza di Gersone sull'indirizzo teologico e la spiritualità di Lutero (20).

---

(17) CONNOLLY J.L., *John Gerson, reformer and mystic,* Lovanio 1928.

(18) Si veda al riguardo GRUNDMANN H., *Gerson,* in RGG³ 2, 1449. Importante per la definizione del pensiero gersoniano e del suo indirizzo mistico è anche COMBES A., *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* 3 voll.. Parigi 1945-1959 e soprattutto *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution,* 2 voll. Roma 1963-1965.

(19) L'*opera omnia* nell'edizione forse ancora migliore è quella in 5 voll. di L.E. Du Pin, professore giansenista al Collège Royal, Anversa 1706; più recente è l'edizione in 7 voll. delle *Oeuvres complètes,* Parigi 1960-1966, a c. di P. Glorieux.

(20) Cf. VILLOSLADA R.G., cit. p. 210-212.

E' un fatto, però, che, l'uno suscitò l'interesse dell'altro: Gersone è l'unico, affermerà Lutero, che conosca la tentazione dello spirito e sappia mitigare la sofferenza dei conflitti interiori (21).

In realtà, se pur non l'unico, Gersone fu certamente un profondo conoscitore dello spirito umano, delle sue contraddizioni, dei suoi conflitti, delle sue tribolazioni, delle sue inquietudini; ma fu anche un maestro di vita cristiana, della cui lezione Lutero non seppe o non volle profittare. Le citazioni che riporta ed i giudizi che pronuncia denotano più la passione per il *Doctor consolatorius* che lo studio della sua teologia; ciò spiega perché il Gersone ricostruibile mediante l'apporto del testo luterano è poco più che un lontano parente del ben noto Cancelliere Parigino. Non tutto il suo insegnamento, nemmeno quello più specifico del perdersi in Dio, vien da Lutero recepito ed utilizzato, tanto che acquista un suono piuttosto esagerato l'affermazione di E. Buonaiuti (22), secondo il quale l'opera del Riformatore sarebbe solo « un'elaborazione di motivi attinti da Gersone ». In realtà Lutero s'apre a quella parte dell'insegnamento gersoniano che può fungere da specchio al proprio insegnamento e nella quale la propria situazione di spirito tormentato trova, o meglio suscita, un'eco provvidenziale. Il resto, oserei dire ciò che non è luterano, vien rifiutato. Pertanto, il Gersone che rivive in Lutero è quello che l'aiuta a meglio determinare l'abbandono fiduciale in Dio, la giustificazione puramente estrinseco-imputativa, il rifiuto del primato dell'intelletto sulla volontà e il sentimento, una certa critica antipapista (23); ed anche questo non senza un ripensamento personale. Il resto soggiace ad un giudizio negativo che ha la sua sintesi nelle seguenti parole: « Gersone non consola le coscienze collegandole al Cristo e alla sua promessa, ma solo attenuando la legge » (24).

---

(21) LUTHER M., W TR 2, n. 1351, p. 64-65: « Solus Gerson scripsit de tentatione spiritus... Solus Gerson valet ad mitigandas conscientias »; W TR 5, n. 5523, p. 213: « Gerson ist der beste... Doch was es den leuten etwas tröstlichs; drumb nenneten sie in *doctorem consolatorium*, und daucht sie viel sein »; cf. anche *Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch*, 1533, W 38, 160.

(22) *Lutero e la Riforma in Germania*, Milano 1959⁴, p. 70-77; la citazione è a p. 75.

(23) Questi vari elementi son sufficientemente documentati da VILLOSLADA R.G., cit. p. 211-212, alle note 25-32.

(24) LUTHER M., W TR 2, n. 1351, p. 65: « non pervenit eo, ut conscientias Christo et promissione consolaretur, sed tantum extenuatione legis ». Si veda anche W TR 1, n. 104 e 141, p. 40 e 64; W TR 5, n. 5523, p. 213 dove la disobbedienza al Papa figura tra i coefficienti dottrinali per i quali Gersone è « doctor consolatorius ». Lutero accenna a Gersone anche nei seguenti testi: W TR 1, n. F.B. 3, 264 e 979, p. 303 e 496; W TR 2, n. 1288, 1346, 2451, 2457, 2544a, p. 27,

3. *Lutero e Tauler.*

In Giovanni Tauler (1300-1361) la mistica si sostanzia di speculazione secondo la scuola a cui egli apparteneva come domenicano e come discepolo di Meister Eckhart. L'incontro di Lutero con Tauler è quindi l'incontro di due scuole e di due tradizioni diverse; l'agostiniano troverà nel domenicano di che nutrire il proprio spirito assimilandone i motivi di fondo, ma sempre senza venir meno alla propria identità o rinunciando alla vigilanza critica.

E' certo che l'incontro avvenne in una fase relativamente avanzata della parabola luterana: verso il 1515. Ed è del pari certo che Lutero, per più d'un motivo, si riconobbe in Tauler come nel riflesso d'uno specchio, tant'è che ne postillò di suo pugno le famose *Prediche*, rilevandone non senza una qualche compiacenza le sorprendenti analogie con il proprio pensiero ed il proprio metodo teologico.

Tauler apparteneva alla corrente degli *amici di Dio*, « una categoria di spiriti, come nota acutamente G. Prezzolini (25), più che setta ben definita del tempo ». Ne fecero parte, con Tauler, quei mistici che si richiamavano, in modo più o meno esplicito, all'insegnamento eckhartiano e che rispondono ai nomi di H. Seuse (Suso, 1295-1366 circa), J. Ruysbroeck (1293-1381) il « meraviglioso », Heinrich von Nördlingen (morto probabilmente nel 1379), Rulman Merswin (1307-1382) e Margareta Ebner (1291-1351 circa). Il loro influsso trovò aperte le porte e la di-

---

60, 466, 468, 516; W TR 3, n. 3654, p. 490; W TR 4, n. 4066, p. 110; W TR 5, n. 5711, p. 327; *Resolut, disput. de indulgentiarum virtute*, 1518, W 1, 545, 547, 550, 596; *Ad dial. S. Prieriatis de pot. papae resp.*, 1518, W 1, 656; *Zwei deutsche Fastenpred.*, 1518, W 1, 276; *Disput. J. Eccii et Luth.*, 1519, W 2, 251, 355; *Resolut. Luther, super propos. suis*, 1519, W 2, 427; *Confitendi ratio*, 1520, W 6, 166, 168; *De captiv. Babyl.*, 1520, W 6, 562; *Wider die Bulle des Endchrists*, 1520, W 6, 626; *Randbemerkungen zu Taulers Pred.*, 1516 circa, W 9, 99-100; *Adventspostille*, 1522, W 10/1-2, 19; *Vorles. üb. Jesaia*, 1527-29, W 25, 232; *Der 117. Ps. ausgelegt*, 1530, W 31/1, 230; *Pred.*, 22. Aug. 1529, W 29, 523; Pred., 10. Sept. 1531, W 34/2, 202; *Enarr. Ps. XC*, 1534, W 40/3, 546; *Genesis-Vorles.*, 1535-1546, W 42, 504; *Ivi* W 43, 73. Altre citazioni son certamente reperibili nell'*opera omnia* del Riformatore, anche se queste già indicano con quanta insistenza egli si sia richiamato a Gersone. Sul cui pensiero si veda DRESS W., *Die Theologie Gersons*, Gütersloh 1931; ID, *Luther und Gerson*, in *Zeitsch. f. Kirkengesch.* 52 (1933) 122-161; GLORIEUX P., *La vie et les oeuvres de Gerson*, in *Arch. Hist. doctr. litt.* 18 (1950-51) 149-192; ID., in *Rech de Théol. Ancienne et Médiévale* 18 (1951) 238-307, 22 (1955) 95-109 e 23 (1956) 88-113; LIEBERMAN M., *Gersoniana*, in *Romania* 78 (1957) 1-36 e 145-181.

(25) Nella *Introduzione* a *La Teologia dei Tedeschi*, a c. di G. Prezzolini con appendice di G. Faggin, Fossano 1969, p. 11.

sponibilità spirituale prima di alcuni conventi di domenicane, poi delle cosiddette beghine (26). Programmaticamente distinti dalle spinte eversive dei *liberi spiriti,* ai quali anzi si contrapponevano, gli *amici di Dio* furon, come quelli, espressione del profondo travaglio spirituale che attanagliò la coscienza cristiana e la stessa vita della Chiesa specie nel 13° e 14° secolo. Il movimento, pur fiorendo nei monasteri, non si propose una spiritualità monacale; lo stesso Tauler confessò « che s'io avessi saputo quel che ora so, non avrei vissuto monaco » (27), per avvalorare con l'esperienza personale l'idea di fondo secondo la quale si può essere amici di Dio anche senza abbandonare il secolo, e forse più nel secolo che in religione.

E' questo un dato d'evidente importanza nell'orientamento della spiritualità luterana, anche perché porta in sé un elemento d'iniziale contestazione e spiega come alcuni spunti di critica ecclesiastica assunti a bandiera dei *liberi spiriti* si ritrovano, volenti o nolenti, tra gli *amici di Dio.* In fondo, il loro richiamarsi, talvolta senza nominarlo (ed anche questo è significativo) a Meister Eckhart, è il richiamarsi ad un autore famosissimo ma condannato. Una vena ereticale, più o meno scoperta, attraversa tutto il fenomeno della mistica tedesca, nonostante le sue caratteristiche più appariscenti: la fondazione scolastica, l'ispirazione neoplatonica, l'accentuazione dell'umiltà, il ricorso alla lingua tedesca come connaturale al fenomeno mistico (28).

Di tutto questo bisogna tener conto per stabilire un rapporto tra Lutero e Tauler. Non è un rapporto occasionale o improvvisato, sotto la spinta dell'entusiasmo; la sua motivazione è più profonda, nasce dall'anima tedesca, ha tutti i suoi connotati. Da qui parte l'incontro dell'uno con l'altro sulla base d'un comune procedimento teologico, estraneo alla metodologia sillogistica e dichiaratamente avverso sia alla conoscenza razionale di Dio sia all'efficacia salutare delle opere. Alla consonanza metodologica s'aggiunge quella contenutistica: analoga esperienza del-

(26) BARNIKOL E., *Gottesfreund,* in RGG³ 2, 1789-1790.

(27) Cit. da Prezzolini p. 16. Il riferimento al laicato trova conferma anche in GIERATHS G. (a c. di), *Abgrund des Lichts. Texte deutscher Mystik,* Einsiedeln-Zurigo-Colonia 1964, p. 47: « Diese Gottesfreunde, die nicht nur in Klöstern, sondern auch in Laienkreisen Anhänger fanden, wollten kein Geheimbund mit freikirchlicher Tendenz sein... Sie haben das Verdienst, mystische Ideen und mystisches Leben auch in andere Orden und in Laienkreise getragen zu haben ».

(28) Cf. DENIFLE H., *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* (a c. di A. Auer), Salisburgo 1936⁹; WENTZLAFF F. W. - EGGEBERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit,* Berlino 1944²; GIERATHS G., cit. p. 36-45 e per alcuni elementi anche PREZZOLINI G., cit. p. 11-20.

l'*Anfechtung*, chiara coscienza del proprio nulla, identico abbandono fiduciale nelle mani misericordiose di Dio attraverso la mediazione del Cristo, identico atteggiamento di pura passività dinanzi all'azione della grazia.

Il fascino, inoltre, della lingua tedesca, una lingua ancora allo stadio embrionale e regionale, ma proprio per questo incomparabilmente viva ed efficace, non è l'ultima ragione dell'interesse di Lutero per le prediche del Tauler, tant'è che il giovane professore di Wittenberg si sente indotto a scrivere a Spalatino: « Se hai voglia di leggere in tedesco una teologia pura e solida... comprati le *Prediche* di Giovanni Tauler » (29). Stando anzi all'eco suscitata da queste *Prediche* nel pensiero e negli scritti del Riformatore (30), si sarebbe tentati d'escludere, nei confronti del Tauler, quella sua vigilanza critica, qui già rilevata, che Lutero mantiene nei confronti della mistica come tale.

Per tentare di chiarire un po' meglio il problema, l'attenzione va ricondotta alla suaccennata consonanza metodologico-contenutistica. E' un fatto che l'affinità tra i due non s'esprime soltanto nel suono dei corrispettivi nomi, ma emerge dal fondo d'un comune atteggiamento spirituale. Ci si può chiedere allora, con W. von Loewenich (31), se tale affinità discenda effettivamente da identità di vedute, o se invece dipenda da un modo sostanzialmente diverso di pensare le stesse cose.

La domanda non è oziosa, ma tende a stabilire criticamente le sostanziali divergenze che affiorano da un esame serio del di-

---

(29) W BW *(Briefwechsel)* 1, 79: « Si te delectat puram, solidam, antique simillimam Theologiam legere in germanica lingua effusam, sermones Tauleris Johannis praedicatorie professionis tibi comparare potes ». Le *Prediche* erano uscite in 2a ed. ad Augsburg nel 1508; a quest'edizione appartiene l'esemplare postillato da Lutero ed ora inserito, dopo il suo ritrovamento ad opera di G. Buchwald, in W 9, 95-104 come *Randbemerkungen zu Taulers Predigten*. Si veda anche, al riguardo, W BW 1, 557. Poco prima, in *Divi Pauli Ap. ad Rom. ep.*, 1515-1516, W 56, 378, Lutero aveva scritto: « De ista patientia et sufferentia vide Taulerum, qui pre ceteris hanc materiam preclare ad lucem dedit in *lingua teutonica* » (il corsivo è mio).

(30) Sorprende il fatto che, nonostante tutto, Tauler sia citato meno che Gersone; oltre le quattro citazioni già riportate, si hanno accenni a Tauler in W BW 1, 65.96.160; *Serm. aus d. Jahr. 1514-1517*, W 1, 137; *Aster, adv. obel. Eccii*, 1518, W 1, 298; *Resol. disput. de indulg. virtute*, 1518, W 1, 557.586; *Ad dial. S. Prier. de potest. papae responsio*, 1518, W 1, 674; *Oper. in Ps.*, 1519-1521, W 5, 165.203.305.353.459.564; *Introd. ad fragm. J. Gochii*, 1522, W 10/2, 329.

(31) *Luthers Theologia Crucis*, Witten 1967[5], p. 175: « Geht es wirklich hier und dort um dieselbe Sache, oder meinen Luther und Tauler im Grunde doch verschiedenes, wenn sie dasselbe sagen? ». Il problema è così centrato in pieno: sì, dicono le stesse cose, ma pensano diversamente. Sono infatti i motivi formali del loro *pensare* che distinguono l'uno dall'altro.

scorso apparentemente comune: se il dire è convergente, divergente è il pensare. P. es., anche Lutero, ammette il von Loewenich (32), « parla effettivamente nella lingua dei mistici » allorché, insieme col Tauler, allude a quella « patientia Dei et sufferentia » il cui soggetto non è Dio, ma l'anima afferrata da Dio che subisce la requisizione divina e viene immersa nell'abisso di Lui come attraverso le doglie del parto, a Lui abbandonata e da Lui condotta in un cammino di triboli e spine, che liberano l'anima stessa di sé e al di là di sé (*extra suum sensum*) e la fissano in Dio come « abisso creato nell'abisso increato ». Eppure, il comune uso della lingua mistica non è certo sufficiente a dimostrare identità di pensiero e di prospettiva. Nel caso di Lutero e Tauler, né il comune riferimento alla sofferenza e alla prova, né la descrizione d'un cammino spirituale che conduce l'uomo al totale distacco da sé nella linea dell'*extra suum sensum*, né l'esigenza della passività pura e semplice sino al limite del *subire Dio*, dimostrano il loro porsi all'unisono nell'ambito d'una stessa coralità spirituale. In effetti le due posizioni non solo si distinguono e si differenziano, ma addirittura si contraddicono. Per G. Tauler la sofferenza è strumentale e transeunte; per il Riformatore è la condizione stessa dell'essere cristiano. Per l'uno la prova è il passaggio verso il traguardo del nascere a Dio; per l'altro è l'azione stessa di Dio che attua il nascere a Lui. Per il primo la croce è lo strumento che annulla l'uomo dinanzi a Dio, lo fa « uscir fuori di sé » e lo svuota attraverso un progressivo suo « sdivenire » (*Entwerden*); per il secondo la croce s'identifica paradossalmente con l'*opus suum* di Dio che annulla ogni umana sicurezza: colpisce per innalzare, condanna per salvare e piega l'uomo nella morte per dargli la vita (33).

---

(32) Ivi p. 176; cf. tutta l'attenta analisi da p. 174 a p. 183.

(33) Sul rapporto Lutero-Tauler non tutti la pensano così; p. es. non LOMMATZSCH S., *Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz*, Berlino 1879; BRAUN W., *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, Berlino 1908; MUELLER A.V., *Luther und Tauler*, Berna 1918; BOEHMER H., *Der junge Luther*, Gotha 1925 (Stoccarda 1951⁴), sp. p. 139-144. Al contrario trovo consonanze con la mia posizione e quella di von Löwenich in VILLOSLADA R.G., cit. p. 212-213; PREGER W., *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, III/1.* Lipsia 1893; KOESTLIN J., *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Stoccarda 1901², sp. da p. 105; SCHEEL O., *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung*, in *Festg. J. Kaftan*, Tubinga 1920, p. 298-318; HOLL K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte:* 1. *Luther*, Tubinga 1923³; SEEBERG E., *Luthers Theologie: Motiven und Ideen*, 1. *Die Gottesanschauung*, Gottinga 1929, p. 31-61; VOGELSANG E., *Luther und die Mystik*, in *Luther-Jahrbuch* 19 (1937) 32-54; MIEGGE G., *Lutero giovane*, Milano 1964, p. 107-109; MOELLER B., *Tauler et Luther. La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1967, Parigi 1968; ISERLOH E., *Lutero e la Riforma. Contributi a una*

4. *Lutero e la* Theologia deutsch.

Tutto ciò, mentre getta acqua sul fuoco di certe affrettate ricostruzioni del c.d. Lutero-cattolico e della sua presunta dipendenza dalla mistica cattolica, oltre che dalla sua stessa formazione monastica, non intende affatto rompere tutti i ponti con coteste fonti d'influenza. S'è già visto, infatti, che Lutero riconobbe se stesso, o almeno non poco di sé, nelle *Prediche* del Tauler, la cui teologia rappresentò un punto d'appoggio per quella del Riformatore, il quale nelle analisi del Mistico vide riflessa la propria esperienza religiosa.

Qualcosa del genere Lutero provò pure dinanzi alla *Theologia deutsch*, un opuscolo tauleriano, anche se non di Tauler come erroneamente aveva Lutero pensato, definendolo « una sintesi delle sue prediche »; ed altrettanto provò dinanzi alla *devotio moderna*, nel cui ambito va collocata la stessa *Theologia deutsch*.

Siffatta denominazione è dovuta proprio a Lutero e precisamente alla seconda edizione da lui curata nel 1518 e pubblicata sotto il titolo *Eyn deutsch Theologia*. H. Büttner (34), sulla base d'un manoscritto del 1497, ha dimostrato che l'anonimo opuscolo dovrebbe intitolarsi *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*. Anonimo, ho detto, né convincono molto le congetture di L. R. Haubst (35) per toglierne l'autore all'anonimato. Tutto quel che di lui si può dire è ch'egli operò nella chiesa dell'Ordine Teutonico di Sachsenhausen (Francoforte sul Meno) e che, verso la fine del 14° secolo, compose il suo *opuscolo della vita*

---

comprensione ecumenica, tr. dal ted. di E. Nicolini e G. Colombo, Brescia, p. 92-127.

Va detto tuttavia che il rapporto Lutero-Tauler è ancora ben lungi dall'esser compiutamente definito, anche perché, oltre le prediche, Tauler scrisse un'ottantina di trattati che probabilmente Lutero non conobbe. Per ulteriori ragguagli si veda VETTER F., *Die Predigten Taulers*, Berlino 1910; QUINT J., *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Halle 1952, e i tre voll. a c. di HUGUENY G. - THERY G. - CORIN A.L., Parigi 1927-35 con importante introduzione. Si veda inoltre SIEDEL G., *Die Mystik Taulers*, Lipsia 1911; CLARK J. M., *The Great German Mystics*, Oxford 1949; WYSER P., *Der Seelengrund in T.s Predigten*, in Festg. W. Stammler, Friburgo Sviz. 1958, p. 204-311.

(34) Jena 1907, p. LXIII e 108. Sulle vicende dell'opuscolo in esame cf. PREZZOLINI G., cit. p. 7-11. La ragione del titolo, divenuto definitivo, di *Una teologia germanica* potrebbe cogliersi nel rapporto strettissimo tra mistica e lingua tedesca; sorprende alquanto la traduzione del Prezzolini che all'aggettivo *germanica*, preferisce il complemento di specificazione *dei Tedeschi*.

(35) *Johannes von Frankfurt als der mutmassliche Verfasser von « Eyn deutsch Theologia »*, in *Scholastik* 33 (1958) 375-398.

perfetta (36). Generalmente si è soliti indicarlo come l'Anonimo di Francoforte.

Le vicende dell'opuscolo, interessantissime sul piano storiografico, non lo sono altrettanto per l'economia del presente studio, il cui interesse è piuttosto rivolto al contenuto dell'opuscolo stesso: che non definirei col Prezzolini (37) « il poema dell'assoluto », bensì col Gieraths (38) « una semplice introduzione all'acquisto e all'approfondimento della vera unione con Dio sulla strada della purificazione, dell'illuminazione e dell'unificazione ».

Dicevo sopra dell'effetto che la scoperta del *Büchlein vom vollkommenen Leben* esercitò sul giovane professore di Wittenberg. Se tuttavia si pensa che solo tra il 1515 e il 1516 egli ne venne a conoscenza e che il suo contatto con Tauler non è anteriore al 1515, bisogna decisamente escludere che qui risieda la spiegazione del caso Lutero, il quale già nel 1513 aveva fatto la sua « scoperta » dell'Evangelo, ossia della *iustitia Dei passiva* (39).

---

(36) Cf. GIERATHS G., cit. p. 62; ed inoltre MAUFF B.M., *Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutsch Theologie,* Jena 1890; PAQUIER J., *Un mystique allemand du XIV siècle. L'orthodoxie de la Théologie germanique,* Parigi 1922; SIEDEL G., *Theologia deutsch,* Gotha 1929; VASOLI C., *La « teologia tedesca »,* in *Riv. crit. di Stor. d. Filosofia* 1 (1953) 63-80; BARIN G., *Die französischen Ausgaben der « Theologia deutsch »,* in *Theolog. Zeitschr.* 16 (1960) 176-194.

(37) Cit. p. 21.

(38) Cit. p. 62. Per quanto riguarda la data di nascita dell'opuscolo, ho indicato l'ultimo scorcio del sec. XIV. Il Preger, infatti, cit. vol. 1, p. 361, esclude per motivi interni ed esterni che possa essere anteriore a Meister Eckhart.

(39) Il racconto della « scoperta », secondo la ricostruzione fattane dallo stesso Riformatore nel 1545 nell'introduzione al primo vol. dei suoi scritti in latino (W 54, 186), ha un vago sapore melodrammatico e pertanto è poco attendibile. La « scoperta », infatti, non può assegnarsi al 1519, se già nel 1515-16 nel commento della Lettera ai Romani, e nel 1513-14 nel commento dei Salmi, Lutero spiegava *iustitia Dei* non nel senso di giustizia punitiva, ma nel senso della grazia con cui Dio dona al peccatore la sua stessa giustizia. Né avrebbe potuto esser diversamente se non c'è scrittore, prima di Lutero, che abbia inteso *Rm* 1, 17 in senso punitivo, come ha inconfutabilmente dimostrato DENIFLE H., *Ergänzungen zu Luther und Luthertum,* 1. *Quellenbelege: die abendländischen Schriftausleger bis Luther über* Justitia Dei (Rom. 1, 17, *und* Justificatio, Magonza 1905.

La « scoperta» è, come si sa, strettamente legata all'« esperienza della torre » *(Turmerlebnis),* tanto da identificarsi con essa. L'interesse al problema della sua esatta collocazione storica va ben oltre il dato puramente biografico e perfino storiografico: è infatti sollecitato dal problema circa non solo quello che HIRSCH E. chiama *Initium theologiae Lutheri,* Festg. J. Kaftan, cit.. p. 150-169, ma anche quello che dovrebb'essere il punto di partenza della Riforma e della sua novità. Gli specialisti, con poche eccezioni, tra le quali H. Grisar, concordano con Hirsch nello spostare il suddetto punto di partenza dal 1519 al luglio-agosto del 1513; qualcuno, come SCHEEL O., *Martin Luther, vom*

Ciò, ovviamente, nulla toglie al rilievo delle obiettive analogie tra Lutero e il mondo spirituale descritto dall'anonimo autore del *Büchlein*, da Lutero stesso per ben due volte pubblicato, nel 1516 parzialmente e nel 1518 integralmente, ed esaltato come il libro che, più d'ogni altro, gli insegnò chi è Dio, chi Cristo, che cos'è l'uomo. Per giustificare la propria teologia il Riformatore potè quindi appellarsi alla *Theologia deutsch* (40), leggen-

Katholizismus zur Reformation, 2. Tubinga 1930, p. 572 e ISERLOH E., *Lutero e la Riforma*, cit. p. 73, arriva fino e non oltre il 1514.

Oltre il cit. studio di Hirsch, che ora si trova in *Lutherstudien*, 2, Gütersloh 1954, p. 9-55, ed in LOHSE B., (a c. di), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968, p. 64-95, si veda BOEHMER H., cit., p. 111; MIEGGE G., cit. p. 116-117; BUONAIUTI E., cit. p. 79-82; VOGELSANG E., *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlino-Lipsia 1929; WENDORF H., *Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Ueberlieferung*, in *Hist Vierteljahresschr.* 27 (1932) 124-144 e 285-327; HAMEL A., *Der junge Luther und Augustin*, 2 voll., Gütersloh 1934-1935; LINK W., *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Monaco 1940, p. 6-77; SAARNIVAARA U., *Luther discovers the Gospel. New Light upon Luther's Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith*, St. Louis 1951; RUPP G., *The Righteousness of God*, Londra 1953, sp. da p. 121; PETERS A., *Luthers Turmerlebnis*, in *Neue Zeitschr. f. syst. Theologie* 3 (1961) 203-236.

Miegge, cit. p. 117 n. 3, seguito da FEBVRE L., *Un destin: Martin Luther*, Parigi 1952, p. 40 n. 1, fa piazza pulita della congettura secondo la quale Lutero avrebbe avuto l'esperienza della torre nel cesso della medesima!!!

Qualunque sia la data ed il luogo di tale esperienza, un problema enorme resta ancora aperto. Se è vero, come ha dimostrato Denifle, che non c'è novità nella posizione assunta da Lutero in conseguenza del *Turmerlebnis*, tant'è che LORTZ J., *Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Treviri 1948, p. 136 s., riconosce nell'oggetto della « scoperta », destinato a diventare l'elemento tipico della Riforma, qualcosa d'originariamente cattolico, è altrettanto vero che « Luther war in dem bisherigen Sinn "katholisch", als ihm seine Entdeckung der justitia passiva aufging », cioè nel 1513, quando di fatto sostituì « die Heilige Schrift an Stelle des kirchlichen Lehramtes », come W. von Löewenich sostiene in *Von Augustin zu Luther*, Witten 1959, p. 240-242. Il fatto che GRISAR H., *Luther* 1. Friburgo Br. 1911, p. 316 ss., e *Martin Luthers Leben und Werk*, ivi 1926, p. 94 ss., cui nuovi argomenti ha aggiunto BIZER E., *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit durch Martin Luther*, Neukirchen 1961², p. 7, abbia datato al 1518-19 la « scoperta » luterana, è certamente dovuto alla negazione d'ogni continuità tra il Lutero c.d. cattolico e il Lutero riformatore. Per parte mia, oso affermare che il Lutero riformatore, quello cioè della radicale rottura con Roma e con la sua teologia, in tanto è tale in quanto radicalizza in senso riformistico, contro la Scolastica in tutte le sue espressioni e contro la stessa teologia monastica, una tradizione cattolica, la c.d. teologia apofatica. E' quanto ho sostenuto in *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978.

(40) *Eyn deutsch Theologia... Vorrede*, 1518, W 1, 378-379: « Diss edle Buchleyn, alss arm und ungesmuckt es ist yn worten und menschlicher weissheit, alsso und vill mehr reycher und ubirkostlich ist es in kunst und gotlicher weissheit... Gott gebe, dass disser puchleyn mehr an tag kümen sso werden wir finden, das die Deutschen Theologen on zweyfell die besten Theologen seyn ».

do in essa anche quello che non v'era, scambiandone la cautela dogmatica con un intento antiromano o quanto meno antiscolastico.

Eppure, nemmeno questo non disinteressato appellarsi alla *Theologia deutsch* può bastare a convertirne il teocentrismo eckhartiano, tutto proteso verso l'Essere Unico contrapposto come Creatore alla creatura, come Perfetto all'imperfetto, come Semplice al frammentario e molteplice, nel cristocentrismo del giovane professore di Wittenberg. Il teocentrismo che, per il tramite dell'Eckhart e del Tauler, perviene sino a Lutero, è più legato ai Vittorini e allo Pseudoareopagita che non all'apostolo Paolo, vero cardine del cristocentrismo luterano. Si può quindi concludere affermando che, se la *Theologia deutsch* potè fungere da cassa di risonanza per le idee di Lutero e concorrere a tacitarne l'intimo conflitto, non poteva esser da lui considerata né come *auctoritas* a cui appoggiarsi, né come antefatto con cui identificarsi. Non per nulla, in seguito, la dimenticò (41).

Ciò conferma l'indipendenza di Lutero dalla mistica, come oggi si sostiene dai più, ma non giustifica affatto l'affermazione, ancor oggi condivisa, secondo la quale il rapporto marginale e terminologico tra Lutero e la mistica sarebbe il segno d'una fase in tanto preriformistica, in quanto legata ancora alla formazione monastico-cattolica del giovane agostiniano (42).

5. *Lutero e la* Devotio moderna.

L'idea d'un Lutero non ancora decisamente avviato sulla strada della Riforma perché frenato, durante gli anni dei suoi primi impegni universitari, dalla sua formazione monastico-cattolica (43), sembra contraddetta da quell'intuizione di fondo che, se pure storiograficamente e teologicamente inesatta, fin dal 1513 contrappone Lutero non soltanto alla teologia romana, ma a tutto il mondo spirituale della Chiesa di Roma. Basti pensare che, attorno al concetto di *iustitia Dei passiva*, fin d'allora Lutero sviluppa la teologia del *solus*. E se, contestualmente ad

(41) FAGGIN G., *Appendice* alla cit. ed. di Prezzolini, p. 139.

(42) Sulla *Theologia deutsch* si veda ancora MUELLER K., *Kritische Beiträge zur « deutschen Theologie »*, Berlino 1919, p. 631-658; sul rapporto tra Lutero e *Theologia deutsch* cf. QUIRING H., *Luther und die Mystik*, in *Zeitschr. f. syst. Theologie* 30 (1936) spec. p. 206-222; LOEWENICH (von) W., *Luthers Theologia crucis*, cit. p. 183-188.

(43) Come vorrebbero, tra gli altri, BORNKAMM H., *Luthers geistige Welt*, Heidelberg 1960³, p. 292 e ALAND K., *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, Monaco 1963, p. 87-106.

essa, egli esprime qualche simpatia per questo o quel mistico, si tratta di simpatia per qualche spunto non più genuinamente cattolico e destinata per giunta a scomparire del tutto, come poi dimostrerà la lotta del Riformatore contro Carlostadio e gli *Schwärmer*. Se, dunque, il raccordo tra Lutero e la mistica è, nella sostanza, piuttosto fragile, vien da chiedersi come sia quello tra Lutero e la *devotio moderna*.

E', questa, una devozione che, rifuggendo dalle grandi speculazioni filosofico-teologiche ed esprimendosi nella linea dell'empirismo nominalistico, sottolineò fortemente l'attività pratica e l'imitazione del Cristo, imprimendo poi un'impronta inconfondibile sulla spiritualità dei fratelli e delle sorelle della vita comune. Sintomatico è anche il suo divorzio dalla mistica e dalla vita monastica; mentre dichiara che l'unione con Dio va raggiunta non con la speculazione ma con la penitenza e il servizio del prossimo, per bocca del suo fondatore, Gerardo Groote (1340-1384), prospetta l'ideale di siffatta unione oltre il chiuso dei conventi: non i voti *(keine Gelübde)* ma la pratica quotidiana della virtù ad imitazione del Cristo attraverso gradi distinti e successivi, diventa la sua divisa (44).

In relazione a Lutero, balza subito all'evidenza il comune rifiuto della speculazione filosofico-teologica di tipo scolastico e il comune atteggiamento critico dinanzi alla vita monastica. Anche se la *devotio moderna* ebbe significativi risvolti di riforma claustrale, il suo ideale si pose a mezza strada tra il convento e il mondo: nessun voto, ma osservanza dei consigli evangelici; nessuna speculazione mistica, ma attivismo ascetico in vista dell'unione con Dio; nessuna questua, ma sopravvivenza mediante il lavoro diretto.

W. von Loewenich (45) scorge il significato generale della *devotio moderna* in una « reazione della pietà viva contro l'istituzione ecclesiastica, svuotatasi ormai d'interiorità ». Come allora non pensare ad essa ed alla concreta affermazione del suo ideale nelle comunità dei fratelli e delle sorelle della vita comu-

(44) VILLER M., *Le Speculum Monachorum et la Devotio moderna*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* 3 (1922) 45-56; HYMA A., *The Christian Renaissance. A History of the Devotio moderna*, Grand Rapids-Mich. 1924; JAPPE ALBERTS W., *Zur Historiographie der Devotio moderna und ihre Erforschung*, in *Westfäl. Forsch.* 11 (1958) 51-67; BREZZI P., *Caratteri e protagonisti della spiritualità cattolica alla fine del Medio Evo*, Napoli 1960; VANDENBROUCKE F., *La spiritualità del medioevo. Nuovi ambienti e nuovi problemi*, Bologna 1966, p. 334-351; HUERGA A., *Devotio moderna*, in *Diz. encicl. di spirit.* 1, 543-549; ISERLOH E. - FINK K.A., *La « devotio moderna »*, in *Storia d. Chiesa* (a c. di H. Jedin) V/2, Milano 1975, p. 164-187.

(45) Cit. p. 189.

ne, dinanzi alla denuncia luterana della speculazione scolastica e dei voti monastici, specie se si pensa che i primi ad influire sulla formazione di Lutero furon proprio i *Brüder vom gemeinsamen Leben?* Come non cogliere un'eco della *devotio moderna* e della sua più classica espressione, l'*Imitazione di Cristo,* nei convinti richiami di Lutero all'umiltà, al disprezzo di sé, al nascondimento, al silenzio, alla croce?

Eppure, ancora una volta, l'affinità è più apparente che reale, più esteriore e marginale che sostanziale. La spiritualità di Lutero non si risolve in una forma qualunque d'ascetica cristiana. Lo stesso tema della croce, così centrale in lui da sintetizzarne l'opera intera, non sintetizza a sua volta un'etica dell'impegno ascetico, ma piuttosto delinea un movimento che scende dall'alto verso il basso, quello cioè di Dio verso l'uomo (46). Sotto quest'aspetto, anzi, il silenzio, il nascondimento, la croce non rappresentano la via più sicura per giungere alla perfezione cristiana e quindi alla gloria del cielo, ma lo stile paradossale dell'*absconditus-revelatus;* la stessa imitazione del Cristo non risponde ad una scelta del soggetto né si confonde con una tecnica d'automodellamento sul Cristo, ma è la *conformitas* a Lui, indotta dalla giustificazione per la sola fede (47).

Pertanto, da quello che son venuto sin qui precisando risulta chiaro che, pur appropriandosi del linguaggio mistico e non raramente incuneandosi negli abissi della correlativa esperienza, Lutero resta se stesso: libero da tributi di pensiero generale o da tematiche specifiche provenienti dalla mistica, anche da quella tedesca; libero anzi da ogni forma di ascetismo.

6. *Libero anche dalla sua formazione monastica?*

A questo punto sembra opportuno precisare il senso della parola *mistica,* se si vuole che tutto il discorso non sia privo di significato e di credibilità. Tenendo conto sia dell'origine della mistica nel periodo tardo-scolastico, sia delle sue oscillazioni concettuali che vanno dalla separazione delle verità di ragione dal-

(46) Ivi p. 191.

(47) Ivi p. 192. Cf. WOLF E., *Staupitz und Luther,* Lipsia 1927, p. 97, cit. da von Loewenich, p. 192; VOGELSANG E., *Der angefochtene Christus bei Luther,* Berlino-Lipsia 1932, p. 52-72; LINK W., *Das Ringen,* cit. p. 344-345; TARVAINEN O., *Der Gedanke der Conformitas Christi in Luthers Theologie,* in *Zeitsch. f. syst. Theol.* 22 (1953) 26 ss.; ISERLOH E., *Die Kirchenfrömmigkeit in der* Imitatio Christi, in *Sentire Ecclesiam,* a c. di J. Daniélou-H. Vorgrimler, Friburgo Br. 1961, p. 251-267; GHERARDINI B., *Theologia crucis,* cit. pp. 45-49.

le verità di fede alla loro integrazione attraverso lo schema *cogitatio-meditatio-contemplatio*, per mistica si deve intendere una cognizione semplice e sperimentale di Dio (48), un uscire fuori di sé (*estasi*) per tuffarsi nel divino, « una forma di religiosità che tende » a collegare direttamente l'uomo e Dio nel « fondo dell'anima, cioè in quello strato della persona umana che sta prima delle facoltà: intelletto, volontà e sentimento » (49).

Ora, anche se questo tipo di religiosità, caratterizzata da una conoscenza del divino a sfondo né razionale né sentimentale, bensì sperimentale, e confluente in una comunione di vita e di destino col Cristo morto e risorto, in qualche misura è riscontrabile pure in Lutero, non per questo, e dissento in ciò dal citato Iserloh (50), si è autorizzati a definire mistica, o con la mistica imparentata, la sua teologia. L'impedisce, e consento in ciò alla tesi di Miegge (51) e di von Loewenich (52), una diversa concezione di fondo, grazie alla quale la mistica e Lutero stanno reciprocamente « in opposizione di principio »: l'una è « temperata dall'influsso ecclesiastico », l'altro pensa solamente in termini di fede; per l'una il peccato (o caduta, o alienazione) è creaturalità, per l'altro è disobbedienza.

L'accenno all'ecclesiasticità della mistica, che è poi la tesi di K. Müller e secondo la quale la mistica stessa è pensabile soltanto come fenomeno cattolico in campo cattolico (53), riapre la questione della dipendenza di Lutero dalla sua formazione monastica e dalla relativa esperienza.

L'ideale monastico si basava allora (e si basa ancora, sebbene non poche distorsioni vi si siano introdotte in questi ultimi tempi), in modo preminente sull'orazione e sull'umiltà per arrivare all'« amor Dei usque ad contemptum sui ». Sulla strada di cotesto amore, l'io assumeva i connotati del nemico numero

(48) TRUHLAR C., *De experientia mystica*, Roma 1951, nn. 1-11; LANZ A., *Lineamenti di Ascetica e Mistica*, Milano 1958², p. 19; FONCK A., *Mystique*, in DThC 10, 2399.

(49) ISERLOH E., *Lutero e la Riforma*, cit. p. 94.

(50) Ivi p. 95.

(51) Cit. p. 108-109.

(52) Cit. p. 193; ma anche p. 170-173.

(53) A conferma di questa tesi, ripresa dal Müller, Iserloh (cit. p. 92) riporta alcuni noti passi di HARNACK (von) A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III. Tubinga 1964⁴, p. 433-434: « La mistica è la religiosità cattolica per eccellenza... è la caratterizzazione cattolica della religiosità individuale in assoluto... un mistico che non sia cattolico è un dilettante ». La tesi è evidentemente esagerata. Qui poi è sottilmente polemica: l'aggettivo cattolico sottintende la sintesi di ciò che, per contrapposizione, è rifiutato dal mondo protestante.

uno: bisognava affrontarlo tutti i giorni di nuovo, in una tensione ideale senza soste, per averne ragione. Non che si chiedesse al monaco di spersonalizzarsi, ma di « perdersi » per « ritrovarsi », d'impegnarsi cioè ad esprimere tutta la sua capacità di dominio di sé, delle sue naturali inclinazioni ed ambizioni, per puro amore di Dio. Per quanto poi riguarda Lutero, occorre non dimenticare il carattere ancor più rigido della regola da lui professata. Era la regola uscita dalla riforma dell'agostiniano Andrea Proles, predecessore dello Staupitz, e tutta protesa verso l'ideale della stretta osservanza. « La vita dei monaci (ne) era determinata fino ai minimi particolari. Tutto, fino al comportamento della persona, al gesto, al silenzio, doveva esprimere e corroborare i sentimenti d'interiore abnegazione, di penitenza, di rinunzia alla propria volontà. Dominare la sete di sonno, alzarsi di notte per gli uffici divini, passare il rigido inverno germanico in una cella senza riscaldamento, digiunare un centinaio di giorni all'anno: questi erano certo rigori rispettabili » (54).

Il problema del rapporto tra Lutero e l'ideale monastico assume speciale rilevanza alla luce di alcune parole del Riformatore, per nessun motivo sospettabili di poca veridicità e attendibilità: « Sì, è vero, sono stato un monaco pio »; « m'impegnavo seriamente a raggiungere la giustizia mediante il mio comportamento »; « libero dalle preoccupazioni della vita presente, ero tutto dedito ai digiuni, alle vigilie, alle orazioni, alle Messe » (55).

E' impensabile che tanto impegno possa essere passato senza lasciare un segno sulla vita e l'esperienza religiosa di Lutero, come se si fosse trattato d'uno dei suoi momenti più incolori ed insignificanti. Anche concedendo che i riferimenti succitati sian parzialmente strumentali, perché finalizzati alla negazione di validità o sufficienza salvifica ai moduli ascetici della vita monacale, non ne discende che siano storicamente destituiti di

(54) MIEGGE G., cit. p. 36; cf. ivi 25-26 e VILLOSLADA R.G., vol. 1, cit. p. 146-148, con bibliografia.

(55) Cf. *Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch*, 1533, W 38, 144: « War ists, ein frommer Münch bin ich gewest »; *Praelect. in Ps. XLV*, 1532/3, W 40/2, 574: « Ego, cum Monachus, fatigatus maxime, vexavi me jeiuniis et orationibus »; *in ep. ad Gal. comm.*, 1535, W 40/1, 135: « Liber a curis praesentis vitae, totus eram deditus jejuniis, vigiliis, orationibus, legendis missis ». Altrettanto ivi p. 137; *Pred.* 11.4.1531, W 34/1, 305; *Sommerpost.*, 1544, W 22, 174 e 285; *Das 14. u. 15. Kap. S. Johann. gepredigt u. ausgelegt*, 1538, W 45, 482; *Genesisvorl.*, 1535-1545, W 43, 536-537, 635; *Sommerpost.*, 1544, W 21, 254 e 302; e infine sintesi di tutta la documentazione, questo testo ancora da *Sommerpost.*, W 22, 305: « Ich habe auch wollen ein heiliger fromer Mönch sein und mit grosser Andacht mich zur Messe und zum Gebet bereitet ».

fondamento e quindi inattendibili. La loro attendibilità rende credibile la figura d'un Lutero « seriamente impegnato » nell'opera della propria santificazione durante tutto il periodo (56) della sua permanenza tra i rigori della regola agostiniana. Dà cioè la misura di quanto profondamente l'ideale monastico si fosse incuneato nella vita e negl'intenti del giovane agostiniano, cosicché è non solo verisimile, ma anche obiettivamente riscontrabile un certo rapporto tra la formazione monastica e l'esperienza del convento da una parte, ed alcune tematiche luterane dall'altra. P. es. quella della *Theologia crucis*. Al dire di Miegge (57), essa « ha un'impronta monastica. Il suo stesso puntualizzare il peccato nella *superbia*, l'esigenza d'un profondo rinnegamento dell'io, il culto della rinuncia, della sofferenza, della croce, la visione della Chiesa come comunità umiliata e sofferente, non possono intendersi se non come i pensieri d'un uomo che amava profondamente la sua vocazione ascetica e che aderiva ad essa per una profonda congenialità ».

Anche ammettendo che tutto ciò sia incontestabile (l'accenno alla congenialità della vocazione ascetica lascia però piuttosto perplessi), chi vi si fermasse commetterebbe un grave peccato di critica storico-teologica. Ricondurrebbe, *volens-nolens*, nel seno del Cattolicesimo un Lutero non più cattolico. Dimenticherebbe il significato di rivolta da lui conferito a tutta la sua opera, anzi alla sua stessa esistenza, e sintetizzato appunto nella contrapposizione della *Theologia crucis* alla *Theologia gloriae*. Accrediterebbe insomma l'immagine, suggestiva insieme e raccapricciante, d'un Lutero cattolico riferibile non solo al monaco del periodo agostiniano, ma anche all'ex-frate del periodo riformistico, sul quale peserebbe ancora in modo determinante l'eredità della formazione e degl'ideali cattolici.

La tesi, per quanto suggestiva, è in effetti contraddetta dai motivi riformistici che, insieme con la «scoperta dell'Evangelo», son già presenti almeno nella sostanza all'inizio della carriera universitaria di Lutero; il quale, durante il suo corso sui Salmi (1513-1515), si rivela già oltre e in qualche caso contro la delimitazione dottrinale della tradizione cattolico-scolastica. La tesi, poi, crolla irreversibilmente sotto i colpi del Lutero riformatore che, mentre allude alla sua esperienza cattolico-monastica, e ne ricorda con sincera e sofferente partecipazione certe espressioni

(56) 15 anni? 20? Lutero non è preciso (cf. W 51, 34 e W 45, 482). L'estensione più vicina alla realtà è certo quella che va dal 1505 al 1521.

(57) Cit. p. 154; cf. anche LOEWENICH (von) W., cit. p. 193: « Theologia crucis ist ohne das Mönchstum nicht denkbar ».

tipiche (tensione verso la salvezza eterna e il Regno di Dio, penitenze corporali sino alla macerazione, orazioni, vigilie, astinenze e digiuni), sottopone il tutto al medesimo severo giudizio critico che andava da tempo pronunciando contro le opere, tutte le opere (dalla Messa alle processioni, dai voti monastici alle penitenze, dalle preghiere ai digiuni) che fossero pelagianamente collegate con la salvezza. La sua è una contestazione dell'oltracotanza pelagiana, da lui individuata nel pensiero e nella prassi della Chiesa di Roma, ch'egli perciò giudica antievangelica. Ora, un Lutero dipendente dal pelagianismo antievangelico è né più né meno che un assurdo.

Se è dunque verisimile che il monastero abbia lasciato un segno sulla dottrina e la spiritualità del Riformatore, risulta invece dall'esame dei testi che quel segno non scavò in profondità, ma si fermò alla periferia d'un accordo ora terminologico, ora occasionale, tra elementi di spiritualità monastica ed elementi di spiritualità luterana.

Si può, ovviamente, rifiutare, in nome di quell'Evangelo al quale il Riformatore s'appellava, la sua condanna delle opere e il suo accanimento contro la vita monacale. Si può, in altri termini, ricondurre tale condanna e tale accanimento alla superficialità ed affrettatezza d'una formazione religiosa, che Lutero non aveva saputo assimilare in maniera corretta e di cui perciò non riuscì mai a cogliere lo spirito genuino e le finalità specifiche. La sua visione distorta della vita religiosa è sottolineata sia dal suo inserimento nel quadro del terrore dinanzi alla maestà di Dio, che nemmeno l'amore misericordioso del Redentore era in grado di temperare, sia dalla sua risoluzione pelagiana. La stessa pratica penitenziale, sulla quale insiste significativamente, sembra a lui fine a se stessa, uno tra i vari automatismi delle comunità agostiniane riformate, un ingranaggio nella monotonia di giornate senza sole; e ciò che più fa meraviglia è che nemmeno la lettura di san Bernardo ed i consigli, più o meno saggi ma sempre imbevuti di spiritualità monastica, dei suoi venerati maestri, primo tra tutti lo Staupitz, riuscirono a fargli scoprire il senso proprio del monastero.

7. *Il residuo cattolico.*

Sotto questo profilo Lutero è effettivamente libero dai condizionamenti della sua formazione monastica. Mi chiedo però se in ciò sia ravvisabile una radicale libertà da *tutti* i precedenti influssi della tradizione cattolica. V. Subilia, sulla scia della più accreditata storiografia protestante, risponde perentoriamente di

sì: Lutero è assoluta novità (58). Sommessamente, secondo quello che a me consta, esprimo un parere diverso, qui già anticipato al termine della n. 39.

E' un parere che si basa su uno stesso punto di partenza, dal quale prende le mosse anche il giudizio d'assoluta novità: la radicale rottura con la teologia scolastica e con la sua assolutizzazione romana. Se non che non basta cotesta rottura perché si possa parlare d'assoluta novità: Lutero non fu né il primo né l'unico a rompere con la tradizione scolastica. C'è, anzi, un antiscolasticismo *ante litteram*, negatore di tutte le sottigliezze dialettiche della Scolastica ed assertore di conoscenze teologiche diverse, raggiungibili per via esperienziale più che per via speculativo-razionale. Ne dà conferma la secolare connessione del neoplatonismo con la dottrina cristiana, qualunque sia il giudizio che si vorrà pronunciare sulla connessione medesima. Gioverà anzi osservare ch'essa, attraverso la mediazione di sant'Agostino, dell'Areopagita e della scuola francescana, continua in una certa e non del tutto sotterranea misura anche in Lutero. C'è ancora in lui, sul piano del pensiero e della pietà, quella nota che caratterizza i rapporti tra platonismo e Cristianesimo, ossia la libertà incondizionata e sovrana di Dio, la sua assoluta trascendenza.

In realtà, sia pur senza trascurare, com'era ovvio, l'incarnazione del Verbo e la divina rivelazione la quale, anzi, assumeva il significato d'un provvidenziale aiuto all'inconcludenza del sillogismo per la conoscenza del Dio che salva, la tradizione agostiniana rivelava tutta la sua vitalità attraverso gli apporti della scuola francescana ed in particolare di san Bonaventura, di Duns Scoto, di Ockam e perfino di G. Biel, travasandosi, per il

(58) Così, in garbata polemica con la mia tesi, si esprime il prof. Subilia nell'introduzione al mio *Theologia crucis*, cit. p. 13. Riassume l'accennata storiografia protestante GUGGISBERG K., *Der freie Protestantismus*, Berna e Stoccarda 1952, che sintetizza la Riforma in un no al concetto giuridico-dogmatico di Chiesa (p. 28-29, 165), al sacramentalismo (p. 29-30, 134-135), al dogmatismo irreversibile della Chiesa di Roma (p. 21-23, 34-36, 67, 114-115, 168-172). Vedono invece nel primo Lutero e nella stessa *Theologia crucis* una presenza d'elementi cattolici ancor dominanti BIZER E., cit.; GYLLENKROK A., *Rechtfertigung und Heiligung in der früheren evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala-Viesbaden 1952; OSTERGAARD-NIELSEN H. (d'ispirazione gogartiana), *Scriptura sacra et viva vox*, Monaco 1957. Costoro, tuttavia, contestano, in antitesi a HOLL K., *Gesamm. Aufsätze, zur Kirchengeschichte*, 1. *Luther*, Tubinga 1932[6], p. 11-154 ed a LOEWENICH (von) W., cit. che la *Theologia crucis*, appunto per la sua provenienza monastico-cattolica, esprima il vero Riformatore, nato invece dal 1518 in poi col superamento della *Theologia crucis* nella *Theologia verbi vel fidei*. Una precisa messa a punto sulla questione è offerta da HENNING G., *La questione della scoperta riformatrice di Lutero*, in *Protestantesimo* 3 (1963) 148-152.

tramite di quest'ultimo e non senza mitigazioni e contestazioni, nel pensiero del Riformatore tedesco. Consapevole o no (forse più no che sì, visto il giudizio negativo che pronuncia al riguardo) (59), Lutero si trova come a casa propria non solo all'interno di questa tradizione, ma addirittura di quel suo filone che prende il via dall'Areopagita, dando significativo risalto alle sue consonanze spirituali con la teologia apofatica o negativa che, specie con l'Areopagita, aveva sottolineato i limiti della conoscenza umana dinanzi al problema di Dio. E nessuno potrà negare che il motivo di fondo della *Theologia crucis* dipende da una premessa apofatica ed esprime un contenuto sostanzialmente in linea con gl'indirizzi e le movenze dell'Areopagita (60). Anche se ciò non autorizza a ridurre *tout-court* il pensiero del Riformatore ad una serie di tesi apofatiche in pedissequa ed acritica adesione all'Areopagita, resta dimostrato che nel metodo e nel linguaggio apofatico si ha una chiave di lettura dell'intera opera luterana.

Ed ecco allora in qual senso ed entro quali limiti è legittimo parlare d'un rapporto tra Lutero e la spiritualità cattolica; ecco inoltre la chiave ermeneutica della protesta luterana di non aver « mai avuto intenzione di colpire la genuina fede cattolica » (61). Ciò non significa far di Lutero, nemmeno nei suoi anni relativamente lontani dalla produzione riformistica e corrispondenti alla sua prima attività universitaria, un condizionato dalla spiritualità cattolica. Non si dimentichi che, se pur formato teologicamente ed asceticamente in senso cattolico, non fu un patito né per Bernardo di Chiaravalle, né per i mistici, l'interesse per i quali non solo venne in lui placandosi col passar degli anni, ma mostrò anche chiari segni d'insofferenza, fin da-

(59) *De captiv. Babyl. ecclesiae praeludium*, 1520, W 6, 562: « Recens enim est inuentio sacramentorum, Atque mihi... in totum displicet tantum tribui, quisquis fuerit, Dionysio illi, cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis. Nam ea quae in coelesti hierarchia de angelis comminiscitur... qua rogo auctoritate aut ratione probat?... In Theologia vero mystica... etiam perniciossimus est, plus platonisans quam Christianisans, ita ut nollem, fidelem animum his libris operam dare vel minimam »; cf. *In ep. ad Gal. comm.*, 1519, W 2, 493; *Die erste Disput. geg. die Antinomer*, 18.12.1537, W 39/1, 389; KOEHLER W., *Luther u. die Kirchengeschichte*, Erlangen 1900, p. 294; QUIRING H., cit. p. 162-171; SEEBERG E., *Luthers Theologie. Motiven u. Ideen*, 1. *Die Gottesanschauung*, Gottinga 1929, p. 144-148.

(60) Cf. LUTHER M., *Dict. sup. Psalt., Schol.*, 1513-15, W 3, 124-372 e 4, 64; *D. Pauli Ap. ad Rm. ep.*, 1515-16, W 56, 299-300.393; *Oper. in Ps.*, 1519-21, W 5, 163.503; *De capt. Babyl.*, 1520, W 6, 562.

(61) *Adv. execr. Antichristi bullam*, 1520, W 6, 597; *Rationis Latomianae... confutatio*, 1521, W 8, 96; cf. ELERT W., *Morphologie des Luthertums*, I. Monaco 1958², p. 241.

gl'inizi, dovuta al loro « speculare ». Mentre, infatti, accettava la mistica come « sapientia experimentalis et non doctrinalis » (62), definiva senza mezzi termini come « peste... ciance... miraggi diabolici » tutte le costruzioni mistico-speculative che gli sembrassero prescindere dal Cristo e dalla fede (63). E pur distinguendo, con l'Areopagita, la teologia in simbolica, propria e mistica (64), non esitò ad abbandonare i già riveriti maestri della scuola occamistica per il solo sospetto che, attraverso la scappatoia della *potentia Dei absoluta,* avessero accantonato il fatto compiuto dell'incarnazione e della croce (65).

Ma se s'indaga più a fondo sul motivo di quest'incontro-scontro che mette Lutero in una situazione paradossale d'adesione e di rifiuto, emerge il peso esercitato in tal senso dalla teologia negativa, ed è sorprendente che in tal senso, appunto, s'esprimano scritti della primissima e dell'ultima ora. Li allaccia insieme una sostanziale continuità. I « fanatici » della teologia speculativa son da Lutero squalificati sulla base platonico-dionisiana della teologia negativa e di quella *Theologia crucis* nella quale, vale a dire nel paradossale rivelarsi di Dio *in contraria specie (in, sub contrario),* Lutero risolve, più biblicamente, l'indirizzo apofatico (66). La mortificazione d'ogni ingenua speranza e titanica pretesa d'una conoscenza diretta e adeguata di Dio, d'un rapporto speculativo che colga Dio *sine medio* e soprattutto senza quell'unica mediazione ch'Egli stesso sceglie nella *contraria species,* ne è la conseguenza naturale. Ma tale conseguenza dà vita ad una teologia in cui il negativo non consiste più nella conoscenza di ciò che Dio non è o nel solo riconoscimento della sua ineffabilità, ma in quell'altro-da-Dio, anzi in quel contrario-di-Dio in cui Lui, Dio, decide di nascondersi per rivelarsi, e rivelarsi sempre come il *contrario* d'ogni sua concreta forma di rivelazione. Una teologia, perciò, in cui il *contrario* è proprio cotesta forma, il dato o rivestimento temporale di Dio, la Sacra Scrittura, l'umanità del Verbo, la croce, l'estendersi di essa nella realtà quotidiana del cristiano, il sacramento, la Chiesa. Una teologia, infine, che riconosce i risvolti esistenziali della croce come indotti da Dio nelle contraddizioni, nella

(62) *Randbemerk. zu Tauler,* 1516, W 9, 98.

(63) *Die erste Disput. geg. die Antinomer,* 18.12.1537, W 39/1, 389; cf. *D. Pauli ep. ad Rm.,* 1515-16, W 56, 299-300: « Hinc etiam tanguntur ii, qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur, omissis imaginibus passionis Christi, ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius justificatis et purgatis oculis corde per verbum incarnatum ».

(64) *In ep. ad Hebr. comm.,* 1517-18, W 57/3, 197.

(65) *Disput. contra scholast. theologiam,* 1517, W 1, 224-228.

(66) *In ep. S. Pauli ad Gal. comm.,* 1535, W 40/1, 546.

tentazione, nel tormento spirituale, nell'umiliazione, nel nascondimento d'ogni esperienza cristiana.

Sullo sfondo di questa *teologia-del-contrario* emergono i lineamenti « mistici » della spiritualità luterana. C'è in essi un residuo cattolico, ma nulla più che un residuo: lo ha « luteranizzato » la *contraria species,* allontanandolo decisamente dalla matrice cattolica, la cui *analogia entis* non conosce il contrario-di-Dio. Se, dunque, tra i suddetti lineamenti e quelli autenticamente cattolici, all'interno o meno della tradizione monastica, affiorano rassomiglianze ed interrelazioni, si tratta di rassomiglianze vaghe o superficiali e d'interrelazioni presunte. Il residuo cattolico non è più sufficiente a mantenere un rapporto di continuità con i punti fermi della mistica cattolica: non con la fede, quale gioiosa sperimentazione del Diletto con cui l'anima si stringe fino alla comunione dei mistici sponsali (67), o quale *raptus et translatio* dell'anima stessa nella dimensione dell'invisibile e soprannaturale (68); non con l'annullarsi in Dio, col morire e risorgere in e con Cristo, col riviverne le gesta salvifiche sia pure attraverso quel rapporto tra *sacramentum* ed *exemplum* dove, per Lutero, sacramento è più il luogo dell'intervento divino che non il segno sensibile ed efficace della grazia, e dove ciò che *radicaliter et causaliter* appartiene al Cristo, solo *tropologice* diventa del cristiano, prende forma in esso e s'attua, anzi s'attualizza (nel senso tedesco della *Vergegenwärtigung)* nella sua esperienza di fede (69).

---

(67) Cf. *Enarr. 53 cap. Esaiae proph.,* 1544, W 40/3, 738; *In ep. S. Pauli ad Gal. comm.,* 1535, W 40/1, 241.

(68) Cf. *Dict. sup. Ps.,* 1513-15, W 4, 265; *In ep. ad Haebr. comm.,* 1517-18, W 57/3, 144-185.

(69) Il concetto luterano di *sacramentum* e il suo rapporto con *exemplum* sono stati sinora oggetto d'interpretazioni non univoche. Particolarmente attento all'uno ed all'altro è stato ISERLOH E., *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie,* in *Reformata Reformanda* (Festg. H. Jedin) a c. Iserloh E.-Repgen K., 1. Münster 1965, pp. 247-264, parzialmente riprodotto in *Lutero e la Riforma,* cit. p. 114-127. Iserloh però accentua più del dovuto, rispetto al pensiero del Riformatore, l'efficacia del *sacramentum:* cf. GHERARDINI B., *Elementi ecclesiologici nella teologia dei fratelli separati,* in *La Chiesa sacramento di comunione,* a c. di Ancilli E., Roma 1979, sp. p. 335-339; si veda anche CONGAR M.Y., *Regards et réflexions sur la christologie de Luther,* in GRILLMEIER A.-BACHT H., *Das Konzil von Chalkedon,* 3. Würzburg 1954, p. 468 e gli autori ivi citati; ALTHAUS P., *Die Theologie M. Luthers,* Gütersloh 1963², p. 300-302; di notevole interesse sono anche JETTER W., *Die Taufe beim jungen Luther,* Tubinga 1954, p. 136-159 e BIZER E., *Die Entdeckung des Sakramentes durch Luther,* in *Evang. Theol.* 1 (1957) 64-90.

E' opportuno, mi sembra, rilevare che in Lutero il Cristo è sempre *exemplar (Urbild),* mentre invece la sua morte e risurrezione sono insieme *exemplum (Vorbild) et sacramentum. Exemplum* è ciò che deve accadere anche nel cri-

La discontinuità sopra rilevata è anche più evidente nei riflessi etico-antropologici di ciò che ho chiamato residuo cattolico di Lutero: nel nascondimento del cristiano, nella sequela (*Nachfolge*) del Cristo sofferente, nell'esperienza dell'umiliazione e della tentazione, nella preghiera e nell'impegno sociale (70). Non meno evidente, infine, è nella dottrina del « felice scambio » (*fröhlicher Wechsel* o *seliger Tausch*) che trasferisce sul Cristo tutti i vizi del peccatore e sul peccatore tutta la grazia del Cristo (71).

Chi negasse nella maniera più assoluta ogni reminiscenza di dottrina e prassi monastica e di concezioni mistico-cattoliche nelle accennate tematiche, darebbe segno indubbio di prevenzione o d'insufficiente informazione; ma stabilirne rapporti di fondazione e dipendenza sarebbe imperdonabile superficialità. La mistica e la stessa spiritualità monastica son già molto lontane perfino in quel Lutero giovane che non le ha ancora contestate. Il suo è un altro mondo. Diversi sono i suoi principî. Il residuo cattolico che lo riallaccia alla tradizione della teologia negativa

---

stiano; *sacramentum* è ciò che lo fa accadere; cf. *Dict. sup. Ps.*, 1513-15, W 3, 392.418 e 4, 243; *D. Pauli ep. ad Rm.*, 1515-16, W 56, 57-59.296; *In ep. ad Hebr. comm.*, 1517-18, W 57/3, 114.222-224; *Thesen geg. d. Antinomer*, 1537-40, W 39/1, 356.462; SEEBERG E., *Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 2. Christus Wirklichkeit und Urbild*, Stoccarda 1937.

(70) Cf. le pertinenti osservazioni di LOEWENICH (von) W., cit. p. 129-168 e di NILSSON O., *Simul. Das Miteinander von Göttlichen und Menschlichen in Luthers Theologie*, Gottinga 1966, p. 329-349, 353-357.

Quanto all'impegno sociale, buone indicazioni si hanno in JOACHIMSEN P., *Sozialethik des Luthertums*, Monaco 1927; DITTRICH O., *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt*, Lipsia 1930; BETCKE W., *Luthers Sozialethik*, Gütersloh 1934; TOERNVALL G., *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, Monaco 1947; JOEST W., *Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*, in *Dank an P. Althaus zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1958, p. 79-89; NILSSON O., cit. p. 413-433; ALTHAUS P., *Die Ethik Luthers*, Gütersloh 1965 (oltre ad altri saggi, quali *Grundriss der Ethik, Gebot und Gesetz* e contributi vari in riviste e miscellanee, sempre sul medesimo argomento).

(71) LUTHER M., *Ein Sendbrief an den Papst Leo X von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, W 7, 25; cf. *D. Pauli ep. ad Rm.*, 1515-16, W 56, 343; *Sermo de duplici justitia*, 1519, W 2, 145-152; *In ep. ad Gal. comm.*, 1535, W 40/1, 284-285.417.422.440-443; *Pred.*, 1533, W 37, 53; *Pred.*, 1537, W 45, 267; *Ausieg. d. 1. und 2. Kap. Johann.*, 1537, W 46, 681; Enarr. 53. cap. Esaiae, 1544, W 40/3, 706; W BR I, 35; cf. MAURER W., *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520-1*, Gottinga 1949, p. 57-60; HAEGGLUND B., *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund 1958, sp. p. 61-62 e 313ss.; KANTZENBACH F. W., *Christusgemeinschaft und Rechtfertigung. Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage an unsere Rechtfertigungsbotschaft*, in *Luther* 35 (1964) 34-45; NILSSON O., cit. p. 206-208, 313-325, 352-353, 426-429; ISERLOH E., *Lutero e la Riforma*, cit. p. 108-114.

vien da lui piegato alle esigenze della sua spiritualità. Il *fröhlicher Wechsel* lo guida alla tesi del *Simul justus et peccator* e quindi dei « duo contraria in uno subjecto et in eodem puncto temporis » (72). E l'estensione della *communicatio idiomatum* dall'irrepetibilità del Verbo incarnato all'enigmaticità dell'esistenza cristiana (73), è già superamento e negazione della matrice cattolica.

Concludendo, non posso non sollevare più d'una riserva sull'immagine d'un Lutero mistico o comunque dipendente dalla mistica. L'affermazione di A. W. Hunzinger (74) a proposito dell'importanza storica (*epochenmachende*) che la mistica avrebbe avuto per l'evoluzione di Lutero, può esser condivisa non per ricondurre Lutero nell'alveo cattolico, e particolarmente della spiritualità cattolica, ma per meglio definirlo quale egli seppe costruirsi e maturare, appoggiandosi su un residuo non ufficiale della tradizione cattolica in antitesi al cattolicesimo o romanesimo ufficiale del suo tempo (75).

BRUNERO GHERARDINI

(72) LUTHER M., *In ep. ad Gal. comm.*, 1519, W 2, 586; *Die dritte Disput. gegen die Antinomer*, 1538, W 39/1, 508.

(73) NILSSON O., cit. p. 325: « Man bemerkt, dass Luther, wenn er von der *eynleybung* des Christen mit Christus spricht, stets auch alle anderen Christen mit einbegreift, "mit Christo und allen heyligen"; das einzelne Glied vereinigt sich nicht nur mit dem Haupt, sondern auch mit den übrigen Gliedern des Leibes. So konsequent denkt Luther den Gedanken der communicatio idiomatum zu Ende. Und doch: wenn er einer communicatio auch der Christen untereinander Ausdruck verleiht, ist das niemals als eine Reminiszens an mittelalterliche Heiligenverehrung, Vertrauen an die merita supererogationis der Heiligen zu verstehen, sondern es ist eine natürliche Folge der Vorstellung vom Leibe Christi und seiner dynamischen Einheit, der Gemeinschaft und des Austauschs zwischen den Gliedern ». A conferma di tale estensione si veda di Lutero *D. Pauli ep. ad Rm.*, 1515-16, W 56, 343; cf. ISERLOH E., cit. p. 110.

(74) *Luther und die deutsche Mystik*, cit. da SEEBERG R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV/1. Graz 1953[5], p. 74; del medesimo si veda pure *Lutherstudien*, 1. *Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-1516*, Lipsia 1906.

(75) Su tutta la questione posson essere utilmente consultati anche i seguenti autori: SEEBERG R., *Die religiöse Grundgedanken des jungen Luthers und ihr Verhältnis zu dem Okkamismus und der deutschen Mystik*, Berlino 1931; WALTER (von) J., *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*, Gütersloh 1937; LAU F., *Paulus, Augustin, Luther. Rechtfertigung nicht aus dem Werk, sondern aus dem Glauben*, Berlino 1961; ASHEIM I., (a. c. di), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Gottinga 1967, dove spiccano i contributi di OBERMAN H.A., *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, p. 20-59, ISERLOH E., *Luther und die Mystik*, p. 60-83; e HAEGGLUND B., *Luther und die Mystik*, p. 84-94; MUEHLEN (zur) K.H., *Nos extra nos. Luther Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tubinga 1972.

Anticipiamo la prima parte dello studio di Luigi Jammarrone a proposito di Hans Küng: il seguito verrà pubblicato sui prossimi numeri, nella rubrica SAGGI.

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA NEL VOLUME: DIO ESISTE? DI HANS KUENG

P. Luigi Jammarrone

Mentre fervevano ancora le aspre polemiche suscitate dal volume: *Essere cristiani* (1) di Hans Küng, è venuto alla luce un altro ben più ponderoso volume del medesimo Autore dal titolo: *Dio esiste? - risposta al problema di Dio nell'età moderna* (2).

Il contenuto del primo volume era di carattere prevalentemente cristologico; il contenuto del secondo volume di cui ci occuperemo è di carattere prevalentemente teologico.

Nell'intenzione dell'A. *Dio esiste?* costituisce il complemento di *Essere Cristiani,* poiché « esso è stato guidato dal bisogno di approfondire il problema di Dio e di discutere a fondo l'ateismo e il nichilismo » (*Dio esiste?,* p. 7). Due sono le domande che comandano il libro dell'A. « Dio esiste? E inoltre: Chi è Dio? Il libro si propone di dare una risposta a questi due interrogativi e, insieme, di giustificare la propria risposta. Esso intende analizzare seriamente il punto interrogativo, ma senza arrestarvisi » (*O.c.* p. 12). La risposta dell'A. è senz'altro affermativa con la precisazione che anche gli uomini del secolo XX possono credere, in maniera del tutto ragionevole, in Dio e, persino, nel Dio cristiano.

---

(1) H. KUENG, *Christsein,* R. Piper, München 1974; tr. it. *Essere cristiani,* Milano 1976. Ci siamo occupati di questo libro nel nostro volume: L. JAMMARRONE, *Hans Küng eretico,* ed. Civiltà, via G. Galilei 121, Brescia, pp. 395.

(2) H. KUENG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit,* R. Piper, München 1978, pp. 860; tr. it. *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna,* Milano 1979, pp. 952.

Va rilevato che il libro del Küng si presenta come una vasta miniera nella quale sono trattate, si può dire, tutte le branche del sapere in relazione al problema fondamentale di Dio. E' come se tutti i diversi modi del sapere fossero invitati a rendere testimonianza, ciascuno a suo modo, della esistenza di Dio.

Intimamente connesso al problema di Dio è il problema della religione di cui oggi diversi si chiedono se essa ha un futuro oppure è destinata a finire. Il nostro A. porta vivo interesse pure a tale problema. La risposta affermativa al problema di Dio comporta pure e inevitabilmente risposta affermativa al problema della religione.

Parte prima

I - IL PROBLEMA TEOLOGICO

1. *Da Cartesio a Hegel*

Non vi è dubbio che l'ateismo contemporaneo quale fenomeno di massa e come processo costruttivo dinamico dell'uomo in quanto tale (umanesimo assoluto) è la conseguenza del pensiero moderno che fa capo al *cogito ergo sum* di Cartesio. Il nostro A. ha voluto presentarci tale *iter* con approfondite analisi storico-sistematiche. La ricostruzione del cammino occupa quattro parti (A-D), mentre la risposta alla domanda su Dio data dai sistemi presi in esame, occupa tre parti (E-G).

Il primo problema che, a giudizio dell'A. ha interessato l'attività speculativa degli ultimi tre secoli intorno a Dio è stato quello del rapporto tra ragione e fede. Cartesio col suo *cogito-ergo-sum* intende offrire il criterio della certezza che deve condurre l'uomo a fondare criticamente il suo sapere. Cartesio si presenta come l'assertore del fondamento sicuro del sapere umano. E' da questa asserzione radicale che scaturisce la legittimità del passaggio dall'uomo a Dio e da Dio al mondo. Il criterio della certezza risiede nell'interno del soggetto, il quale dal suo intimo trae la motivazione della sua adesione alla verità.

All'ideale della certezza di Cartesio: penso, dunque sono, l'A. contrappone la posizione di B. Pascal: credo, dunque sono, con la quale viene ridimensionata la certezza assoluta del sapere umano espresso matematicamente in idee chiare e distinte e alla logica della ragione vien opposta la logica del cuore, « che sente e conosce in maniera intuitiva e globale » (p. 75). La cer-

tezza fondamentale non proviene semplicemente dal pensiero ma dalla fede, dal Dio di Gesù Cristo. Per Pascal non è con la sola razionale certezza di sé del soggetto umano che si raggiunge il fondamento incrollabile « su cui si possono edificare tutte le certezze, compresa quella della fede cristiana » (p. 77). Importante non è il cammino dall'astratta *certezza di sé all'astratta certezza di Dio* bensì il cammino *dall'esistenziale certezza di Dio all'esistenziale certezza di sé* » (p. 80). A differenza di Cartesio, Pascal pone come centro della riflessione sull'uomo e su Dio, Gesù Cristo, a partire dal quale essi possono essere compresi. Di conseguenza, in Pascal né libero pensiero né tomismo, ma eredità agostiniana per cui « fede e ragione, filosofia e teologia sono intrecciate tra loro: si pensa nella fede e si crede nel pensiero » (p. 86). L'A. conclude esponendo come nel pensiero di Pascal si incontrino delle tracce che porterebbero alle odierne forme di ateismo umanistico, politico e scientifico (pp. 100-113).

L'A. fa rilevare che il dualismo cartesiano tra spirito e materia, tra il Dio al di sopra del mondo e il mondo-macchina... portò alla divisione della filosofia in idealismo e materialismo. Ma a lungo andare nessuno dei due sistemi poteva rimanere soddisfatto del dualismo e pertanto s'imponeva l'esigenza di spiegare il mondo attraverso un principio unitario. La destra cartesiana ripiegherà sull'idea eterna, mentre la sinistra cartesiana si ripiegherà verso la concezione della materia eterna « divina » (p. 111).

A questi due discorsi su Dio l'A. fa seguire un bilancio provvisorio sul problema del rapporto tra ragione e fede. La situazione metodologica generale dell'epistemologia, a giudizio dell'A., starebbe dando dei segni di cambiamento per quanto riguarda il rapporto tra teologia e scienza naturale. Si starebbe verificando una ripulsa del razionalismo e un ritorno verso la razionalità. I sistemi di L. Wittgenstein, di R. Carnap, di K. Popper e di Tt. S. Kuhn, sebbene tra loro diversi in alcuni punti fondamentali, portano al rigetto dello scientismo ideologico in quanto fede dogmatica nella Scienza (p. 114-134) e quindi al rigetto del razionalismo che fa della ragione umana il fondamento del vero e del falso.

A questo punto l'A. affronta il problema del rapporto tra la teologia e le trasformazioni del mondo sostenendo che la Chiesa e la teologia devono operare un « distacco dall'immagine medievale del mondo e (una) coerente accettazione dell'immagine moderna, il che indubbiamente significherà anche per la teologia il passaggio a un nuovo paradigma » (p. 139). L'A. fa capire che intende « far propri tutti gli apporti man mano recati dall'età moderna anche se si escludono a vicenda o contestano la

visione cristiana del mondo. Mediare e sintetizzare è il procedimento che Küng ritiene adeguato e proficuo rispetto al problema di Dio. Si ha l'impressione che questo procedimento abbia una sola eccezione: il Weltbild (immagine del mondo) moderno, il quale è considerato da Küng come qualcosa di assoluto » (3).

Nella parte B l'A. affronta il tema della *nuova comprensione di Dio,* frutto della concezione soggettivistica del pensiero moderno *inaugurata* da Cartesio. « Il movimento di pensiero interessato al problema di Dio ha raggiunto uno dei suoi vertici nell'idealismo tedesco. Nel frattempo era entrata in crisi sia l'immagine biblicistico-protestante di Dio che quella cattolica-tradizionalistica, come pure quella deistico-illuministica » (p. 151).

Il rappresentante più qualificato della comprensione moderna di Dio, a giudizio dell'A., è Georg Friedrich Wilhelm Hegel di cui espone a lungo il pensiero su Dio. L'A. dopo aver esposto tale argomento mettendone in luce anche le contraddizioni non sfuggite ai suoi critici acuti, afferma testualmente: « benché, contro l'identificazione di Dio e uomo (mondo), da Hegel inizialmente intesa e alla fine proclamata, si debba insistere su un'insopprimibile differenza, *non si possono più abbandonare alcune essenziali intuizioni di Hegel sul rapporto Dio-uomo,* che hanno trovato accoglienza anche in Teilhard e Whitehead » (p. 210).

Va rilevato tuttavia, continua l'A., che « sul piano della religione — non però su quello della filosofia —, lo stesso Hegel, nonostante tutte le sue accentuazioni dell'unità, ribadisce una differenza ultima. E questa differenza tra Dio e l'uomo è stata ribadita soprattutto dall'ultimo Hegel » (*ivi*). Correggendo la concezione hegeliana di Dio, l'A. ritiene di poter apportare « la seguente importante delimitazione negativa: al posto di un'*identificazione* si deve affermare (con Teilhard e Whitehead) una *correlazione* tra Dio e uomo, ragione umana e ragione divina » (*ivi*). Ma nello stesso tempo sostiene che « si deve riconoscere che Hegel ha ampiamente ragione quando, come perfezionatore e superatore del concetto di Dio elaborato dalla metafisica greca, cerca, per motivi genuinamente cristiani, di prendere sul serio... l'unità di Dio e mondo, il divenire di Dio e la dialettica di Dio... Né il sistema o la « visione » di Hegel né quello di Teilhard o di Whitehead possono essere accettati per intero..... Ma proprio alla luce di Hegel, Teilhard e Whitehead, oggi possono e devono venire ripensate in particolare, la mondanità e la storicità di Dio » (p. 211).

(3) G.B. SCALA, HANS KUENG: *Il problema di Dio nella cultura moderna* in *Rivista del Clero Italiano* 15 (1979) 76.

Cosa intende l'A. per mondanità e storicità di Dio? La concezione di Dio della metafisica classica greca è dominata da un dualismo irriducibile tra Dio, da una parte, e la materia eterna, dall'altra, per cui non c'è alcun rapporto tra Dio e il mondo. La teologia cristiana ha corretto in gran parte il dualismo greco: Dio è immanente al mondo appunto perché lo trascende. « La teologia cristiana, però, lungo la storia, è anche rimasta attaccata in molti modi al dualismo; anche per essa, una relazione reale con il mondo renderebbe Dio dipendente da quest'ultimo » (p. 212). Cartesio inasprì ancora di più il dualismo tra Dio e mondo aprendo la strada al deismo e all'ateismo. Hegel cercò, infine, di operare una mediazione tra Dio e mondo. Ora « al di là di tutte le riserve manifestate contro l'identificazione hegeliana di Dio e mondo, fede e sapere, *è evidente che con questa evoluzione è stata raggiunta una posizione mentale al di qua* della quale il pensiero teologico moderno non può più ritornare » (*ivi*) (corsivo nostro). In che cosa consiste questa posizione mentale? L'A. fa una serie di affermazioni secondo le quali la posizione mentale moderna avrebbe eliminata ogni concezione antropomorfica di Dio: Dio non è un « Essere Supremo » abitante in senso spaziale « sopra il mondo »; Dio non è un essere extraterrestre al di là delle stelle, « Dio è in questo mondo e questo mondo è in Dio. Egli è l'infinito nel finito, la trascendenza nell'immanenza, l'Assoluto nel relativo. In quanto è l'Assoluto, Dio può entrare in relazione col mondo e l'uomo... Dio in quanto è assoluto crea relatività e in quanto libero realizza la relazione... Una comprensione mondana caratteristica dell'età moderna comporta una superiorità di Dio rispetto al mondo, che è nel contempo, immanente al mondo. Il termine mondanità è un concetto trascendentale che investe le categorie sia per l'uomo e il mondo che per Dio non in modo univoco né equivoco, ma analogico » (p. 213).

Per storicità di Dio l'A. intende che « Dio non è l'essere statico che esclude ogni divenire e ogni autentico futuro: un Dio cioè che, pur conoscendo e amando il mondo, rimane immobile e immutabile in se stesso. Dio è il vivente in identità, il dinamicamente Reale. Proprio in quanto l'eternamente perfetto, egli, nella sua libertà, ha *la « possibilità » di divenire storico:* possibilità *non* nel senso di *incompiutezza...* ma di *sovrabbondanza,* onni-potenza. Dio è pertanto l'Eterno che crea, sostiene e porta a compimento la storia del mondo e dell'uomo: il fondamento e il senso storico primordiale dell'intera realtà del mondo e dell'uomo... Nella storia l'Eterno è presente contemporaneamente come origine centro e futuro, alfa e omega del mondo e dell'uomo » (pp. 215-216).

In questo modo « si presenta *oggi* il rapporto Dio-uomo, Dio-mondo. Alla luce di questa storicità lo stesso *messaggio biblico* di un Dio che,... agisce vitalmente nella storia può essere compreso meglio che non alla luce della metafisica classica, greca o medievale » (p. 216).

Questo è il secondo bilancio provvisorio dell'indagine del nostro A. Ma il lettore davanti alla comprensione moderna di Dio si domanderà: « ma esiste davvero Dio? La sua esistenza è realmente provata o dimostrata oppure viene soltanto affermata? » (*ivi*). L'ateismo, esploso prima in Francia e dopo la morte di Hegel, in Germania, impone, a giudizio dell'A., l'obbligo di confrontarci con esso per vedere se le sue ragioni o motivazioni contro l'esistenza di Dio sono fondate.

2. *Le matrici dell'ateismo contemporaneo*

Nella parte C) l'A. affronta la *sfida dell'ateismo* prendendo in esame in ben 165 pagine le tre matrici dell'ateismo contemporaneo: l'ateismo antropologico di Feuerbach, l'ateismo sociopolitico di Marx e l'ateismo psicoanalitico di Freud. Per il primo il concetto di Dio non sarebbe altro che una *proiezione* dell'uomo; per il secondo un prodotto di fattori socio-economici e per il terzo un prodotto di una forma di soddisfazione di desideri e quindi un'illusione infantile.

Küng evidenzia molto bene il difetto logico di queste tre forme di ateismo. Feuerbach ha cercato di giustificare il proprio ateismo *in maniera psicologica* facendo derivare il concetto di Dio dalla psiche dell'uomo. Ma « riconoscendo il fatto che determinati fattori psicologici svolgono un ruolo non trascurabile nella fede in Dio si è già escluso che questi fattori si indirizzino a un oggetto reale, a una realtà?... Non potrebbe forse, a tutti i nostri desideri, pensieri e fantasie, corrispondere un qualche oggetto reale, una realtà? E per il fatto che io parlo di Dio in maniera umana, questo Dio, di cui parlo in questo modo, è soltanto qualcosa di umano?» (pp. 238-39). Tutta la critica della religione svolta da Feuerbach e il suo ateismo si fondano su un'errata conclusione logica. Dedurre *psicologicamente* la nostra esperienza di Dio non dice nulla contro l'esistenza di un Dio da noi indipendente, come di un punto di riferimento di tutti i nostri bisogni e desideri. « Al desiderio di Dio può corrispondere un Dio reale » (p. 239). Di qui la conclusione del nostro A.: « *anche sotto questo terzo profilo psicologico, l'ateismo* di Feuerbach rimane *un puro postulato!* » (*ivi*). E allora si può

rovesciare la tesi di Feuerbach: il suo ateismo è una proiezione dell'uomo per cui lo stesso critico della proiezione (viene) sospettato di *proiezione*. L'ateismo di Feuerbach è un mero *postulato* e niente di positivo adduce contro la tesi dell'esistenza di Dio.

La stessa osservazione critica l'A. la rivolge a Marx: « dall'incontestabile influenza *dei fattori economico-sociali* sulla religione e *sul concetto di Dio non si può dedurre ancora nulla circa l'esistenza o meno di Dio* » (pp. 277-78).

A proposito di Freud l'A. fa rilevare che il suo ateismo non dipende dalla sua psicanalisi, ma la precede. Freud stesso ha spesso ribadito che la *psicanalisi non porta necessariamente all'ateismo*. Come metodo di ricerca e di terapia, essa può essere praticata tanto dagli atei che dai credenti. Freud confessa di aver desunto gli argomenti fondamentali del suo ateismo da Feuerbach limitandosi ad aggiungere alla critica del Feuerbach e dei suoi successori un qualche fondamento psicologico. Pertanto la teoria freudiana dell'illusione si fonda sulla teoria feuerbachiana della proiezione. Di conseguenza, le ragioni addotte contro l'ateismo di Feuerbach e di Marx valgono anche contro l'ateismo di Freud: « come dall'incontestabile influenza esercitata da fattori psicologici (economico-sociali) sulla religione e sul concetto di Dio non segue ancora nulla pro o contro l'esistenza di Dio » così « neppure dall'incontestabile influenza esercitata da fattori *inconsci di psicologia del profondo* sulla religione e sul concetto di Dio *segue qualcosa pro o contro l'esistenza di Dio* » (p. 339). Il nostro A. a queste versioni dell'ateismo oppone che « a un desiderio, a un bisogno, a una struttura della psiche *può* veramente corrispondere l'esistenza di quella realtà che il credente chiama Dio ». A priori l'esistenza di un desiderio, di un bisogno e di una struttura nulla possono dire contro l'esistenza di Dio. Anzi: l'analisi filosoficamente rigorosa del desiderio verso la felicità perfetta o realizzazione piena dell'essere umano porta alla convinzione certa dell'esistenza di Dio.

Giustamente l'A. conclude la sua discussione sulla sfida dell'ateismo affermando che « la teoria feuerbachiana della proiezione, quella marxiana dell'oppio e quella freudiana dell'illusione non hanno potuto dimostrare che Dio sia soltanto una proiezione dell'uomo o soltanto una consolazione condizionata da interessi o soltanto un'illusione infantile » (p. 371). « L'assolutizzazione dell'esperienza sensibile (Feuerbach), del processo sociale (Marx) o dell'evoluzione scientifica (Freud) rimane un dogma dell' anti-dogmatica umanistica, socialista, psicoanalitica » (pp. 371-72).

3. *Il nichilismo - conseguenza dell'ateismo*

Nell'ultima parte della prima sezione l'A. studia l'ultima tappa d'arrivo dell'ateismo occidentale individuandola nel *nichilismo.*

« Pensato a fondo e attuato coerentemente, l'ateismo non finisce per portare al rovesciamento di tutti i valori, alla distruzione della morale vigente e, quindi, al nichilismo? » (p. 383). Sullo sfondo di tale visione negativa del reale domina la figura di Nietzsche, il quale grida davanti ad una cultura superficiale e inconsapevole « che cosa significhi aver perduto Dio » (p. 415). Tuttavia anche davanti all'ateismo di Nietzsche ci troviamo davanti ad un ateismo presupposto e non fondato. Nietzsche stesso del resto non aveva interesse a fondare il proprio ateismo, poiché « per lui non si trattava di addurre una prova della non esistenza di Dio, ma piuttosto di contestare storicamente la fede in Dio ». Per Nietzsche, infatti, questa fede veniva liquidata dalla risposta all'interrogativo: « Da dove nasce la fede in Dio? » (p. 452). « Con ciò una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua » (*ivi*).

E' superabile il nichilismo?

Con Nietzsche siamo giunti all'impostazione radicale del problema dell'età moderna: Essere o non essere... nichilismo o no? Per risolvere il problema è sufficiente appellarsi alla fede in Dio? L'A. avverte che bisogna evitare le soluzioni affrettate. Il problema radicale da cui sono partiti i pensatori moderni (Descartes e Pascal) è quello del problema della *certezza fondamentale.* In che cosa si fonda tutto il nostro sapere, agire, vivere? Su una certezza della ragione o su una certezza di fede? Nietzsche con la sua *negazione nichilistica* nega sia la certezza della ragione che la certezza di fede. Per lui niente è certo.

Ma, avverte l'A., la negazione nichilistica non riguarda soltanto la certezza del soggetto pensante o credente, ma riguarda anche ogni certezza oggettiva, cioè « la *cosiddetta certezza fondamentale dell'essere e dei primi principi ontologici evidenti, quale viene affermata dalla filosofia classica dell'essere* » (p. 466) e che si concretizza nei due principi fondamentali d'identità e di contraddizione. A giudizio del nostro A., « tali principi non sono infatti evidenti a tutti gli uomini (*principia per se nota omnibus):* hanno ancora bisogno di essere dimostrati? » (*ivi*).

La filosofia dell'essere fondata su tali principi, per il nostro A., è una « metafisica ingenua » e quindi costituisce un fondamento assai fragile per la teologia naturale che la Scolastica ha inteso costruirvi sopra (p. 467). Nietzsche a sua volta, ha coin-

volto nel suo dubbio non solo le certezze immediate del soggetto, ma anche la certezza immediata dell'essere e dei suoi principi ontologici ritenuti evidenti: il dubbio nietzscheiano coinvolge ogni certezza in generale: « Nessuna proposizione sull'essere è cogente, evidente. Tutti i *principia per se nota* sono astratti e, in concreto, possono essere *principia ignota o negata.* Ogni «certezza filosofica o metafisica » deve essere considerata sullo sfondo della fondamentale insicurezza esistenziale dell'esistenza umana » (p. 473).

Facendo il bilancio provvisorio Küng fissa le linee del nichilismo: esso è possibile, irrefutabile, indimostrabile. La *possibilità* è data dal fatto che la realtà è integralmente problematica; la *irrefutabilità,* perché non vi è alcun argomento cogente contro la possibilità del nichilismo; *l'indimostrabilità,* perché non v'è alcun argomento razionale che dimostri necessaria l'ipotesi nichilista. Fin qui Küng si è limitato a sviluppare il suo procedimento dialettico nel mettere a confronto tesi e antitesi senza pronunziarsi quale delle due abbia ragione.

4. - *L'alternativa al nichilismo*

Si può superare il nichilismo, e come? Il problema fondamentale è: *essere o non essere.* La risposta filosoficamente si articola in due momenti: nel primo Küng dice *sì* alla realtà, respingendo il nichilismo (parte E), nel secondo dice *no* all'ateismo e *sì* a Dio dando la giustificazione di tale *sì* (parte F). Il *no* al nichilismo dato prima della risposta affermativa all'esistenza di Dio, a giudizio del nostro A. sta a dimostrare che non ogni posizione atea è nichilista. Ma ci si pone la domanda: in che senso la risposta affermativa (il *sì)* alla realtà nella sua totalità ha un senso, una giustificazione prima della risposta affermativa cioè del *sì* a Dio? La risposta al nichilismo deve avere almeno a qualche livello di riflessione una sua validità, altrimenti non è affatto una risposta (4).

Qual è l'argomentazione del nostro A. contro il nichilismo? Poiché per lui il nichilismo non è confutabile razionalmente, ne segue che la sua confutazione deve avvenire per via di volontà, cioè per via di una *decisione esistenziale.* Il nostro A. aggiunge però che si tratta di una decisione che implica una visione razionale della realtà. Küng, in effetti, volendo dimostrare il suo asserto mette a confronto le due posizioni estreme e quindi i

(4) Cf. G.B. SALA, *l.c.,* 79.

due atteggiamenti dell'uomo davanti alla realtà nella sua totalità. Di fronte a questa l'uomo non può non prendere posizione liberamente e pertanto o dirà un *sì* (fiducia fondamentale) o dirà un *no* (sfiducia fondamentale). O accettazione o rifiuto: una via di mezzo è impossibile. Ora del fatto che esistono opinioni fondamentali diverse, non segue che queste siano equivalenti quanto alla validità. Nel caso della sfiducia l'uomo dice un *no* fondamentale. Ma egli, osserva il nostro A., di per sé non propende per il no; alla sfiducia di fondo rimane chiusa la realtà e il suo *no* non può essere mantenuto coerentemente nella prassi (pp. 496-98). Mentre l'atteggiamento di fondo positivo manifesta che l'uomo di per sé propende per il sì, la fiducia di fondo rende disponibile la realtà e il *sì* può essere coerentemente mantenuto nella prassi (pp. 498-99). Di conseguenza, non c'è nessun pareggio tra fiducia e sfiducia non fondamentale. Alla sfiducia di fondo si può attribuire una *razionalità apparente,* mentre la fiducia di fondo ha come caratteristica « una *razionalità originaria* che può essere resa possibile soltanto dalla realtà stessa » (p. 500). « Tale atteggiamento di fondo positivo è razionalmente giustificabile » (p. 501). L'A. arriva a questa conclusione che « il nichilismo è in pratica superato dalla fiducia di fondo a sua volta giustificata dalla realtà »; ciononostante, « il nichilismo non è superato in linea di principio; la realtà che giustifica una fiducia di fondo, si presenta a sua volta non giustificata » (p. 534).

Come è possibile risolvere il problema fondamentale: essere o non essere? E' quanto l'A. intende dirci nell'alternativa all'ateismo che è il *sì* a Dio.

5. - *Sì a Dio - Alternativa all'ateismo*

Questa parte F del libro di Küng si divide in quattro capitoli. Nei primi due l'A. attraverso dei lunghi *excursus* storici espone il tema: *l'uomo a più dimensioni* - in alcuni filosofi contemporanei: *Ernst Bloch* (trascendimento senza trascendenza); *Max Horkheimer* (nostalgia del totalmente Altro); *Martin Heidegger* (il problema dell'essere) facendo rilevare che esso non trova presso costoro la retta soluzione. Quindi nel capitolo secondo l'A. affronta le discussioni teologiche e in modo particolare le opposte posizioni di Barth e del Concilio Vaticano I sulla conoscibilità naturale di Dio pronunziandosi per una fede non vuota di realtà, ma aperta alla realtà, il che implica l'obbligo di sottoporre la fede ad una verifica dimostrativa a contatto con la realtà. E' dimostrabile l'esistenza di Dio? E' quanto il nostro

A. cerca di fare nel capitolo terzo del suo libro dal titolo: « Dimostrare Dio? ».

In poche righe Küng riporta le prove classiche dell'esistenza di Dio: prova *cosmologica,* prova *teleologica,* prova *ontologica* e prova *morale* (p. 592). Quindi espone le difficoltà che vengono rivolte a tali prove senza un pronunciamento personale giungendo alla affermazione chiave del libro: « Non c'è dubbio che *il carattere dimostrativo delle prove dell'esistenza di Dio sia oggi esaurito* » (p. 595).

Nel capitolo IV l'A. conduce il tema relativo alla fondazione della realtà fino al *sì* a Dio. Küng riprende l'argomento sull'ateismo affermando che « *un no a Dio è possibile. L'ateismo non può essere eliminato razionalmente: esso è inconfutabile* ». (p. 633). Ma dalla possibilità del sì o del no a Dio non discende l'indifferenza di fronte all'alternativa? Affatto, risponde l'A., perché il no a Dio significa una infondata fiducia di fondo nella realtà; l'ateismo non sa suggerire nessuna condizione di possibilità della realtà problematica. « *Chi nega Dio, non sa perché, in ultima analisi, ha fiducia nella realtà* » (p. 636). Mentre « il sì a Dio equivale ad una fiducia di fondo, in ultima analisi, fondata, nei confronti della realtà: la fede in Dio, come radicale fiducia di fondo, può offrire la condizione di possibilità della realtà problematica. Chi dice sì a Dio, sa perché può aver fiducia nella realtà » (p. 637).

Ma quali sono le ragioni che giustificano davanti alla ragione la fiducia, cioè il sì a Dio? Dobbiamo confessare che dalla lettura del libro di Küng non risulta alcuna risposta a tale domanda fondamentale, ma è dato trovare solo considerazioni parallele a quelle svolte nella parte E del libro. Il nostro A. ripete frequentemente che « la fede in Dio vive di una fiducia di fondo che in ultima analisi è fondata » (p. 637) e che essa è giustificata razionalmente, poiché l'uomo non appare indifferente di fronte alla decisione tra ateismo e fede in Dio. Tuttavia « anche su questo terreno l'uomo — entro certi limiti — rimane libero. Può dire di no » (p. 638). Pronunciando il sì a Dio l'uomo si decide in fiducia, per un fondamento ultimo, per il senso, il valore della realtà. Ma la domanda che ci si pone è questa: ci sono ragioni per questa decisione? Küng risponde: « se oso abbandonarmi ad esso (al fondamento, sostegno e fine ultimo della realtà), allora, certamente non *prima,* ma *neppure soltanto dopo,* bensì *mentre* faccio tutto questo, riconosco che sto facendo la cosa più giusta, anzi la cosa più ragionevole di questo mondo. Infatti ciò che non si può *preventivamente* dimostrare o esplicare in termini stringenti, lo sperimento *nell'esercizio, nell'atto stesso del conoscere riconoscendo* » (p. 639). Ma nel *sì* esisten-

ziale per il quale ci decidiamo per Dio c'è una razionalità intrinseca? L'A. risponde affermando che come la *fiducia di fondo* (nella realtà), così *anche la fede in Dio* è una questione *sopra-razionale: « come per la realtà della realtà, così anche per la realtà di Dio non esiste una prova logicamente vincolante »* (p. 640).

L'A. afferma di non aver inteso svolgere una *teologia naturale* ammettendo una ragione autonoma, capace di una stringente dimostrazione dei fondamenti della fede che non hanno a che fare con la fede stessa (p. 643). Di conseguenza non si può « parlare di « praeambula fidei » in quanto infrastruttura razionale della dogmatica poggiante su un'argomentazione razionale della ragion pura » (p. 644).

L'A. conclude la parte *Dio esiste* parlando dell'incondizionatezza dell'esigenza etica e del dovere, la quale può « essere fondata soltanto da un *Incondizionato,* da un *Assoluto,* che è in grado di infondere un senso trascendente » (p. 645).

II - IL PROBLEMA TEOLOGICO CRISTIANO

La parte G porta il titolo: *Sì al Dio cristiano,* e si divide in tre capitoli di cui il primo parla del Dio delle religioni non cristiane, il secondo del *Dio della Bibbia* (AT) e il terzo del *Dio di Gesù Cristo.*

A proposito del Dio delle religioni non cristiane, l'A. porta la sua quasi unica attenzione al *Dio senza nome della religione buddista,* il quale « sembra rappresentare la contrapposizione estrema alla concezione cristiana di Dio » (p. 661).

1) Seguendo l'interpretazione data da alcuni pensatori giapponesi al significato del *nirvana* buddista, l'A. ritiene che esso vada interpretato piuttosto come assoluto che è un nulla assoluto, ma non il niente. A tale denominazione l'A. muove giustamente la critica osservando « che non sarebbe meno equivoco definire l'assoluto (almeno anche) come l'essere assoluto o l'essere stesso? » (p. 667). Ad ogni modo l'A. ricava delle buone osservazioni riguardanti la teologia negativa, la quale è patrimonio non solo del pensiero orientale, ma anche del pensiero occidentale evidenziando che Dio non è pienamente definibile con i nostri concetti essendo al di sopra di tutti i concetti, di tutte le enunciazioni e definizioni.

Seguono osservazioni su i due tipi fondamentali di esperienza religiosa: il Dio della pietà mistica, *il Dio nascosto,* il *Dio in*

perenne riposo (p. 673) e il *Dio della pietà profetica,* il *Dio rivelato,* il *Dio continuamente attivo;* la concezione di Dio propria della religione biblica è il riflesso dell'esperienza vissuta di una fede volontaristica (p. 674).

Ma quale atteggiamento pratico è possibile assumere nei confronti di Dio? La risposta dipende dalla soluzione che si dà al problema apparentemente soltanto « metafisico », della natura di Dio quale viene discusso in Oriente e in Occidente, quello cioè « della natura personale o non personale di Dio » (p. 681).

La soluzione di tale problema, secondo il nostro A., la troviamo nella rivelazione biblica di Dio. Il conflitto tra il « Dio dei filosofi » e il « Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe », quale è stato formulato da Pascal contro Descartes, trova nella Bibbia la sua soluzione.

L'A. parla prima di tutto della concezione di Dio secondo l'A. Testamento. *Questo è uno e unico.* La fede in questo unico Dio comporta l'abbattimento degli dei antichi e moderni e vieta la divinizzazione di potenze naturali, come pure la divinizzazione di potenze e di potenti politici (p. 688-89).

Il concetto di Dio elaborato dai filosofi nel suo complesso è astratto e indeterminato; egli non si rivela perché è senza nome; la fede biblica in Dio è concreta e determinata; il Dio di Israele porta un nome ed esige una decisione; Egli si rivela nella storia per quello che è: come colui che sarà, guidando, aiutando, fortificando. Egli porta, inconfondibile, un unico nome: Iahvè; in lui soltanto l'uomo deve credere (pp. 696-97). Il Dio biblico è un Essere transpersonale invece che personale o apersonale (p. 705). Creatore del mondo e dell'uomo dal nulla, il Dio biblico è il compimento della creazione, verso cui tutto tende come a ultimo fine di tutti i fini (p. 733). « Il Dio biblico non è un Dio insensibile, incapace di soffrire, apatico di fronte alla sofferenza del mondo e dell'uomo, ma un Dio sin-patetico, compassionevole, che in un futuro trasformerà ogni cosa e, mediante la liberazione dalla colpa, dal dolore e dalla morte, porterà alla giustizia infinita, alla pace perpetua e alla vita eterna - un Dio della redenzione definitiva » (p. 741).

L'A. affronta infine il problema del *Dio di Gesù Cristo.* Chi è il Dio rivelatoci da Gesù? L'A. risponde mettendo in evidenza che Gesù parlando di Dio e in suo nome, rende chiaro ciò che nell'Antico Testamento era ancora vago, « *rende univoco* ciò che là *appariva ambiguo* » (p. 747). Il Dio di Gesù manca di qualsiasi tratto arbitrario, demonico, ma è inequivocabilmente buono, sempre amante degli uomini. Gesù presenta Dio come il padre del « figlio perduto », il padre dei perduti: « questa è la *risposta*

pratica di Gesù al *problema della teodicea* suscitato dagli enigmi della vita, dal dolore, dall'ingiustizia, dalla morte, presenti nel mondo » (p. 751). Il Dio di Gesù non è il Dio della proiezione di Feuerbach; il Dio dei padroni e degli ingiusti e quindi il Dio della coscienza deformata e della consolazione (teoria di Marx); il Dio generato dal risentimento come capo supremo di una compassionevole morale del bene e del male per fannulloni (Nietzsche); non un super-io tirannico, l'ideale di bisogni illusori (Freud), ma è un « Dio che supera la giustizia della legge, fa proclamare una giustificazione « migliore » e giustifica i trasgressori della legge. Un Dio che rende relativo l'ordine giuridico esistente e, quindi, l'intero sistema sociale, compreso lo stesso tempio e l'intero culto ».

« Un Dio che eleva l'uomo stesso a criterio dei suoi comandamenti, che vuole abbattere i confini naturali tra compagni e non compagni, vicini e lontani, amici e nemici, buoni e cattivi, mediante un perdono che non conosce limiti, mediante un servizio senza gerarchie, una rinuncia senza contropartite, insomma mediante l'amore; un Dio, quindi, che sta dalla parte dei deboli, dei malati, dei poveri, dei meno fortunati, degli oppressi, anzi degli empi, degli immorali, dei senza Dio » (p. 753).

Tutto questo insegnamento « *doveva apparire un'inaudita rivoluzione nella comprensione di Dio:* qui si radica in ultima analisi, la polemica scatenatasi attorno a Gesù, di qui il suo conflitto con l'ambiente religioso-politico... » (*ivi*). Ma se Gesù si comportava in questo modo, si domanda l'A., era possibile credere che il Dio dei padri « stesse dietro a un simile inaudito innovatore che, più rivoluzionario di tutti i rivoluzionari, si pone al di sopra della legge e del tempio, al di sopra di Mosè, dei re dei profeti e si erige addirittura a giudice capace di perdonare i peccati? Non entra Dio in contraddizione con se stesso se si affida a un simile rappresentante? » (pp. 753-54). L'A. fa osservare che a Gesù «non giovò per nulla chiamare Dio con *l'appellativo insolito di padre;* questo titolo « *abba* », dal suono intimamente familiare e corrispondente all'italiano « papà », rappresentava un vero e proprio scandalo » (p. 754). Nel conflitto con il sistema circa la legge, l'ordine, il culto ecc. Gesù ha perduto *ed è morto nel totale abbandono da parte degli uomini e di Dio* (*ivi*). Ma dopo la morte, che ne è stato di Gesù? si domanda l'A. e risponde che la prima comunità, che stava — abbastanza sorprendentemente — all'« origine di quel grandioso movimento di Gesù era di opinione diversa da quella degli avversari circa la fine di Gesù. L'annunzio di quella comunità era questo: *Gesù vive — e precisamente per e con Dio* — Un uomo giustiziato sul patibolo della croce vive una vita nuova: questo era

il vangelo (la buona novella) predicato dai primi testimoni cristiani, quale che fosse la loro esperienza di tale evento » (p. 755).

Si può giustificare la fede nella risurrezione di Gesù davanti agli uomini del XX secolo? L'A. avverte che quando si parla di risurrezione a proposito di Gesù essa non deve essere intesa come « un ritorno alla vita spazio-temporale: la morte non viene fatta retrocedere, ma superata definitivamente » (p. 756). « Resurrezione denota piuttosto una vita superante le dimensioni dello spazio e del tempo, nell'ambito invisibile, immutabile, incomprensibile di Dio » (*ivi*). Gesù non è morto nel nulla, anzi è stato accolto da quella realissima realtà che noi designamo con il nome di Dio (*ivi*).

La risurrezione di Gesù sta a significare davanti all'uomo del sec. XX che il fine dell'esistenza umana non è il nulla, ma l'estremamente positivo: Dio. La vita umana penetra nella realtà di Dio per vivere sempre per Dio e con Dio. L'uomo viene afferrato da Dio e accolto in Lui (pp. 756-57).

E' giustificabile tale fiducia davanti alla ragione?

L'A. fa rilevare che trattandosi della realtà ultima, di Dio stesso, nella vita nuova accordata con la risurrezione, deve intervenire assolutamente la *fede:* « il passaggio a Dio non si può né aspettarsi, né dimostrare, ma soltanto sperare nella fede » (p. 757). D'altra parte, l'A. aggiunge che « neppure la risurrezione di Gesù è stata dimostrata con argomenti storici (« il sepolcro vuoto »): su questo punto l'apologetica tradizionale ha sempre fallito » (pp. 757-58). Solo se Dio invisibile e incomprensibile mi rivela la sua volontà salvifica posso ritenere per fede quello che lui si degna di rivelarmi. Credendo in Dio mi posso aspettare tutto da Lui: « il creatore onnipotente, che chiama dal non essere all'essere, può anche chiamare dalla morte alla vita... Se inizio il mio credo con un atto di fede nel « Dio Creatore onnipotente », posso anche concluderlo tranquillamente con un atto di fede nella « vita eterna » (p. 758).

« Gesù risorto sta a testimoniare che cosa ci si possa attendere da questo Dio » (p. 757).

III - CHI E' GESU'? E' IL VERO E L'ETERNO FIGLIO DI DIO?

Entriamo nella parte ultima ed essenziale del libro del nostro A. Nell'opera *Essere cristiani* pubblicata dall'A. nel 1974 la Commissione episcopale tedesca e alcuni teologi vi avevano visto una riduzione della divinità di Cristo alla sua umanità. L'A. protestò affermando che non aveva mai inteso negare la divini-

tà di Cristo e annunziava che in un libro di prossima pubblicazione e cioè quello che noi stiamo recensendo: *Dio esiste?* avrebbe chiarito quello che poteva sembrare oscuro nell'opera *Essere cristiani.*

Volendo esaminare con assoluta obiettività il pensiero dell'A. su questo punto così essenziale e decisivo della fede cristiana riteniamo necessario fare un confronto tra quello che lui sosteneva in *Essere cristiani* e quanto l'A. dice di sostenere in *Dio esiste?* I lettori avranno così la possibilità di farsi un giudizio sereno e obiettivo su questo argomento.

1. *La divinità di Cristo nell'opera: Essere cristiani*

Nella sua opera Küng intende mostrare agli uomini del sec. XX cosa significhi essere cristiani e quale è il *proprium,* il carattere specifico che distingue il Cristianesimo dalle altre religioni non-cristiane. Ora il criterio decisivo, determinante di ciò, è il Vangelo, il quale ci dice che la struttura essenziale del Cristianesimo è « Gesù di Nazareth, come colui che è fondamentalmente decisivo, determinante » (*Essere cristiani,* p. 188).

Ma quale Cristo può fungere da criterio determinante? Il Cristo della devozione? Il Cristo del dogma? Il Cristo degli entusiasti? Il Cristo dei letterati? No, risponde l'A. perché nessuna di queste immagini di Cristo ci offre una « immagine autentica » di Cristo. « Il teologo deve far ricorso alla *critica storica,* affinché il Gesù autentico sia conosciuto nella sua verità. Con un metodo storico - critico polivalente la teologia dispone di uno strumento che permette un approccio, assolutamente impensabile nei secoli passati, al Cristo vero, reale, storico » (*O.c.* p. 166). Bisogna raggiungere il Gesù storico nella sua *originarietà* e farlo diventare « Cristo della fede », oggi.

Ora Küng parlando della *necessità* « del ritorno metodico delle testimonianze di fede al Gesù della storia » (*O.c.* p. 169), considera le varie immagini ecclesiastiche di Gesù, non escluse quelle delle varie fonti neotestamentarie, come *miti,* proiezioni poetiche e concettuali della confessione di fede originaria: Gesù di Nazareth è « determinante » per la sorte dell'uomo. Ma qual è l'interpretazione che Küng dà ai simboli biblici, ai dogmi ecclesiastici che si riferiscono alla *realtà concreta* di Gesù? Essi esprimono qualche cosa su Gesù, ma in forma *culturalmente, storicamente* determinata. Ora, questo qualcosa, pur essendo « vera proiezione di fede », deve essere con un lavoro ermeneutico espresso in un altro orizzonte culturale. Il Küng, da quanto esporremo con le sue stesse parole, dà a queste proiezioni di fede

il senso di « puri miti », « sovrastrutture mitologiche e semimitologiche », le quali, a suo giudizio, esprimerebbero il significato « determinante » di Gesù per tutti gli uomini, ma, oltre a ciò conterebbero tanti altri elementi non necessariamente uniti col carattere « determinante » di Gesù. Ora sono precisamente questi « elementi » « caratteri » che devono essere eliminati in una ricostruzione « attuale » di Gesù.

Riportiamo i testi del Küng relativi alla negazione della divinità di Cristo, alla negazione del mistero della SS. Trinità e alla negazione del mistero dell'Incarnazione.

A) *Testi relativi alla negazione della divinità di Cristo*

1) « Nessun concilio antico ha mai semplicisticamente identificato Gesù con Dio, come fecero i germani convertendosi dal dio Wotan al Dio Gesù » (*Essere cristiani,* p. 136).

2) « Gesù non si definisce mai semplicemente "il Figlio". E' anzi esplicito nel rifiutare una diretta identificazione con Dio, una divinizzazione: "perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo" » (*O.c.,* p. 353).

3) « Col titolo di Figlio di Dio non si allude tanto all'essenza quanto alla funzione. Originariamente il titolo non prospetta una filiazione corporea, ma un'elezione e una delega di potere da parte di Dio, in modo tale che questo Gesù regna, ora, in luogo di Dio sul suo popolo. Figlio di Dio non caratterizza Gesù e precedentemente non caratterizzava il re d'Israele come un *essere sovrumano, divino,* ma come il sovrano intronizzato mediante l'elevazione alla destra di Dio: una sorta di suo plenipotenziario, che i sudditi devono onorare come Dio stesso » (*O.c.,* p. 439, corsivo nostro).

4) « Uno spostamento di accenti dalla morte e dalla risurrezione alla preesistenza eterna e all'incarnazione: l'uomo Gesù di Nazareth all'ombra del Figlio di Dio non trovava giustificazione nel messaggio originario e ancor oggi complica l'esatta comprensione del messaggio cristiano » (*O.c.,* p. 497).

5) La cristologia ascendente, per la quale la filiazione divina significa in senso veterotestamentario una elezione e assunzione a figlio (battesimo, nascita), fu integrata o addirittura sostituita da una cristologia discendente; ciò avvenne in ambiente ellenistico (cf. *O.c.,* p. 497).

6) Il concetto di *preesistenza,* cioè l'idea di *esistere del Figlio*

di Dio nell'eternità di Dio prima della sua incarnazione, a giudizio di Küng, non deve essere pensato secondo le categorie ellenistiche di ordine fisico-metafisico (cf. *O.c.*, pp. 503-504). La preesistenza del Figlio di Dio nell'eternità di Dio non è stata rivelata da Gesù in persona, ma è, a giudizio di Küng, una conclusione teologica fatta in epoca neotestamentaria « non per speculare sottilmente su Dio e il mondo, ma per evidenziare la *straordinaria pretesa* di questo Gesù crocifisso eppure vivente e per motivarla a beneficio della prassi cristiana. Le concezioni mitiche di allora intorno all'esistenza celeste, pre-temporale-oltremondana, di un essere promanato da Dio, intorno a un "teo-dramma" recitato da due (o addirittura da tre) personaggi divini, non possono essere più le nostre » (*O.c.*, p. 505) (corsivo nostro).

Da questo appare chiaramente negato il mistero della SS. Trinità.

7) La preesistenza, interpretata alla luce dell'orizzonte del pensiero attuale, significa, per Küng, che « il rapporto tra Dio e Gesù non si è sviluppato in un secondo tempo e per così dire casualmente, ma esiste a priori ed è fondato in Dio stesso » (*O.c.*, p. 505). « Dio è fin dall'inizio; e sarà sempre, così come si è rivelato in Gesù... Conseguentemente, Gesù stesso assume alla luce del Dio universale, un significato universale » (*ivi*) (5).

La preesistenza di Gesù pertanto si riduce alla sua posizione di « essere determinante » (massgebende) nell'ordine della salvezza, cioè del ritorno degli uomini all'unico vero Dio di cui Gesù è una reale rivelazione.

B) *Testi relativi alla negazione del mistero della SS. Trinità*

1) Al testo di Küng, contenuto a p. 505 dell'opera *Essere cristiani* da noi precedentemente riportato al n. 6, si devono aggiungere altri due. Il primo lo troviamo a p. 539 di *Essere cristiani:* « Nel *Nuovo Testamento* si ha indiscutibilmente una *unità* (tra Padre, Figlio e Spirito Santo) nell'*evento della rivelazione*... Anche quando lo stesso Vangelo di Giovanni parla di Padre, Figlio e Spirito Santo... *non si tratta di affermazioni ontologiche*

(5) « La filiazione divina non dipende dalla nascita verginale, Gesù è Figlio di Dio non perché all'atto umano della procreazione si sia sostituito nel suo caso l'intervento divino, ma perché è stato prescelto e predeterminato come Figlio fin dal principio e dall'eternità. Come la paternità di Dio, così anche la filiazione di Gesù non dev'essere fraintesa biologicamente, quasi fosse una discendenza genetica » (*O.c.*, pp. 516-17).

su Dio in sé e sulla sua intima natura, sull'essere statico di un Dio trinitario. Si tratta invece, in tutto il Nuovo Testamento, di affermazioni sulle forme e i modi della rivelazione di Dio: si tratta del suo agire dinamico nella storia, del rapporto di Dio con l'uomo e del rapporto dell'uomo con Dio. Le formule triadiche del Nuovo Testamento, configurano una teologia trinitaria non "immanente", ma "economica", non un'unità-trinità essenziale intradivina (dunque immanente) in sé, ma un'unità in funzione della storia della salvezza (dunque economica) di Padre, Figlio e Spirito Santo nell'incontro con noi. *Il Dio del Nuovo Testamento non è il Dio in sé, ma il Dio per noi* » (corsivo nostro).

2) « L'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo va interpretata come *fatto di rivelazione e unità di rivelazione*... Una cristologia senza pneumatologia (dottrina dello spirito) sarebbe incompleta. Il "veramente Dio" è stato così puntualizzato cristologicamente: il vero uomo Gesù di Nazareth è rivelazione reale dell'unico vero Dio. Di qui la domanda: come lo diventa per noi? Risposta: non fisicamente-materialmente, e neppure irrealmente, ma nello spirito, nel modo di esistere dello spirito, come realtà spirituale. Lo Spirito è la presenza di Dio e del Cristo elevato per la comunità di fede e per il singolo credente » (*O.c.*, p. 541).

Lo Spirito Santo non è quindi una persona divina, realmente distinta dal Padre e dal Figlio ed eternamente procedente dai medesimi nell'intimità della natura divina, ma è la presenza del Cristo risorto nella comunità dei fedeli operata dall'unico vero Dio. Lo Spirito Santo è quindi la potenza che il Dio monopersonale esercita nel cuore dell'uomo per trasformarlo in Cristo e per mezzo di Cristo.

In definitiva, il Concilio Niceno definendo Gesù consostanziale al Padre, secondo Küng, ha voluto dire che in Gesù è presente non un secondo Dio, né un semi-Dio, ma l'unico vero Dio e quindi in Gesù è presente il vero Dio, ma Gesù non è persona divina, il Figlio incarnato.

C) *Testi relativi alla negazione dell'Incarnazione*

La formula *veramente Dio* e *veramente uomo* deve essere intesa in questo senso: « *veramente Dio:* il significato di quanto è avvenuto in Gesù dipende interamente dal fatto che in Gesù... fu vicino per i credenti operando, parlando, agendo e definitivamente rivelandosi Dio stesso... Tutte le affermazioni sulla filiazione divina, sulla preesistenza, sulla mediazione nella creazio-

ne e sull'incarnazione, spesso ricoperte di sovrastrutture mitologiche e semi-mitologiche legate al loro tempo, non hanno altro scopo che quello di motivare la straordinaria unicità, originalità e insuperabilità dell'appello concretizzatosi in Gesù e con Gesù, della sua offerta, della sua pretesa, che è in definitiva di origine divina, non umana » (*O.c.*, p. 509).

Da ciò appare che l'unicità, l'originalità, la insuperabilità riguardano non la persona di Gesù, ma l'*appello*, l'*offerta* di salvezza dataci in lui.

« *Veramente uomo:* Gesù fu pienamente e integralmente uomo, che visse questa sua condizione umana senza nessuna limitazione e con tutte le conseguenze (capacità di soffrire, angoscia, solitudine, insicurezza, tentazione, dubbio, possibilità di commettere errori)» (*ivi*).

A p. 137 di *Essere cristiani* il Küng affermava che la definizione di Calcedonia è stata coniata con categorie ellenistiche, le quali non sono più comprese oggi. Di qui l'esigenza di « reinterpretare » detta formula con le categorie dell'orizzonte culturale di oggi. A p. 139 della stessa opera il Küng afferma che quando si privilegia unilateralmente il titolo di Figlio di Dio e si fa il possibile per mettere in ombra l'umanità di Gesù « lo si defrauda della sua personale realtà umana ». Quindi, secondo l'A., la natura umana di Gesù è pertanto una persona umana.

2. *La divinità di Cristo nell'opera: Dio esiste?*

In questa opera l'autore dichiara di voler riassumere nel contesto del problema di Dio, alcuni punti importanti della problematica cristologica.

1. L'A. afferma che « non è vero che la Chiesa ufficiale — a differenza della predicazione e della pietà popolare — abbia mai collocato Gesù al posto di Dio, eliminando così praticamente Dio... E' proprio la dottrina ortodossa della Trinità a guardarci bene dall'identificare *tout court* Dio con Gesù » (*O.c.*, p. 759).

2. La visione di Gesù risorto al fianco di Dio — da parte della comunità primitiva — si spiega col fatto che « secondo un costume orientale, colui che siede o sta alla destra del re è il figlio o il rappresentante di quest'ultimo. Ora, precisamente tale appariva Gesù alla sua comunità » (*ivi*).

3. « Personalmente Gesù, come si può arguire dall'ambiguo ap-

pellativo di Figlio dell'uomo, non si è mai attribuito nessun *titolo messianico*. Tuttavia l'attribuzione di questi appellativi alla sua persona aveva un valido fondamento nella sua predicazione e nella sua attività terrena » (*ivi*).

4. Più di tutti gli altri epiteti, quello di Figlio di Dio « doveva chiarire agli uomini di quel tempo quanto strettamente l'uomo Gesù appartenesse a Dio » (p. 760). Nella sua qualità di elevato definitivamente alla destra di Dio, Gesù è di fronte agli uomini l'incaricato, il delegato, l'avvocato, il portavoce, il procuratore... il rappresentante, il vicario di Dio. *Gli appellativi sono molti e tutto ciò traspare quando usiamo l'epiteto per sé estremamente vario di « Figlio di Dio »* (pp. 760-61, corsivo nostro).

Ora, qual è il significato vero, profondo, del termine Figlio di Dio? L'A. rivela che « in altri scritti neotestamentari il momento della costituzione a Figlio di Dio venne anticipato: al battesimo in quanto inizio della sua attività pubblica o alla sua nascita, anzi a prima della nascita, nell'eternità stessa di Dio. Gesù Cristo non soltanto Figlio di Dio, ma Figlio di Dio dall'eternità » (p. 761).

A questo punto l'A. si domanda « che cosa significa questo *Figlio di Dio dall'eternità?*».

Ci troviamo davanti alla domanda *decisiva* riguardante la struttura essenziale di Gesù Cristo. Küng rifacendosi a quanto aveva esposto lungamente nella opera: *Essere cristiani* (pp. 502-505) sul significato che, in base al Nuovo Testamento, può avere per noi oggi la preesistenza, riferisce ciò che, a suo giudizio, la prima generazione cristiana pensava della preesistenza di Gesù. Ecco le sue parole: « *Quello che è accaduto in e con Gesù, per colui che aderisce a quest'ultimo, non si spiega unicamente in base al corso della storia umana; nella sua origine prima si spiega soltanto a partire dal Dio eterno* » (*Dio esiste?*, p. 761). Come ognuno può vedere l'A. ribadisce totalmente il suo pensiero a proposito della preesistenza di Gesù già espresso in *Essere cristiani* p. 505.

Non si tratta della *esistenza eterna* di Gesù come persona divina generata dal Padre nell'identità della natura divina, ma della esistenza dell'uomo Gesù nel piano eterno di Dio, come il « determinante » della salvezza di tutti gli uomini. Infatti, aggiunge il nostro A. « poiché non c'è un Dio diverso da quello rivelatosi in Gesù, alla luce di questo Dio universale anche Gesù acquista un significato universale » (*ivi*). « In Gesù trova espres-

sione l'appello del Dio eterno agli uomini. Qui sta, irrinunciabile anche per noi oggi il significato particolare e normativo di Gesù per la comprensione di Dio e per il rapporto con gli uomini » (*ivi*). Da tutti questi testi risulta chiaramente radiata la preesistenza in *senso metafisico* o *ontologico* di Gesù quale Figlio eternamente esistente in Dio suo Padre e al suo posto viene sostituita la sua *inclusione* nel piano di salvezza decretato dall'unico Dio che lo costituisce « *normativo* » e « *determinante* » per la comprensione di Dio stesso e per il rapporto con gli uomini. Inoltre, Küng afferma che « dall'eternità non c'è altro Dio che quello che si è manifestato in Gesù » (*ivi*).

C'è dunque distinzione reale e di essenza tra l'unico Dio che si è manifestato in Gesù e Gesù stesso.

A conferma del suo pensiero sulla preesistenza Küng adduce i testi di alcuni esegeti e teologi cattolici, i quali interpretano la preesistenza di Cristo in relazione con la preesistenza di tutti gli uomini che Dio già prima della creazione del mondo ha eletto in Cristo. W. Thüsing, esegeta cattolico, — d'accordo in ciò, con K. Rahner — afferma: « la "missione del Figlio" non presuppone che colui che deve essere mandato in quanto tale sia esistito prima della missione, sia cioè preesistito in senso temporale. La "missione del Figlio", nel senso paolino e genericamente neotestamentario, può benissimo implicare la creazione dell'uomo Gesù » (6).

Dal testo citato appare chiaramente la confusione operata dal Thüsing tra preesistenza del Figlio in senso metafisico intesa da S. Paolo e la creazione dell'uomo Gesù. E' chiaro che Gesù in quanto uomo non poteva preesistere prima della sua missione o venuta nel mondo, se è vero che è nato da una donna, Maria Vergine, che in senso vero è *Theothócos*. Ma poteva e doveva esistere in quanto vero Figlio di Dio presso Dio suo Padre, dal quale viene mandato nel mondo non già per diventare Figlio di Dio, ma per diventare uomo. « Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il suo proprio Figlio, nato da donna, affinché ricevessimo l'adozione a figli » (Gal. 4, 4).

5. Küng passa ad esporre il suo pensiero sull'Incarnazione avvertendo che bisogna evitare una contrazione della cristologia sia dal punto di vista della preesistenza che da quello del

(6) W. THUESING - K. RAHNER, *Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlegen für eine interdisciplinarer Vorlesungen*, Freiburg-Basel-Wien 1972, p. 250 (tr. it. *Cristologia - Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974).

modo di comprendere l'Incarnazione. L'unico testo del Nuovo Testamento in cui si parla del Logos o Parola divina, preesistente dall'eternità nell'essenza divina presso Dio e come Dio, che diventa « carne », è l'inno del prologo giovanneo. Anche in altri scritti paolini e prepaolini si trovano affermazioni circa l'incarnazione del Figlio. Però, avverte il nostro A., « in tutto il Nuovo Testamento si ribadisce la distinzione del Figlio di Dio da Dio Padre e l'obbedienza, la subordinazione del primo nei confronti del secondo. Il Padre è più grande di Cristo e ci sono cose che Egli soltanto conosce. « *In nessun luogo del Nuovo Testamento si parla dell'incarnazione di Dio stesso* » (*O.c.*, p. 763 - corsivo nostro). Il titolo di Dio, continua Küng, non viene quasi mai dato a Gesù e quei pochi testi che lo contengono sono *tardivi* e *influenzati ellenisticamente* » (*ivi*). « Una constatazione questa che — per evitare ogni equivoco — può consigliare anche a noi oggi di chiamare Gesù « Figlio di Dio », invece che semplicemente « Dio » (*ivi*).

E allora come bisogna presentare l'*Incarnazione* del Figlio di Dio, oggi? « Incarnazione di Dio in Gesù significa che in tutti i discorsi di Gesù, in tutta la sua predicazione — hanno preso figura umana la Parola e la Volontà di Dio — in tutta la sua persona, Gesù ha annunciato rivelato la Parola e la Volontà di Dio. Egli nel quale parola e volontà... essere e agire coincidono perfettamente è corporalmente, è in figura umana, Parola, Volontà, Figlio di Dio » (*ivi*).

Nella critica che faremo all'A. metteremo in rilievo l'enorme confusione del suo testo da noi citato. Intanto, Egli ha cura di avvertirci che le sue enunciazioni a proposito dell'Incarnazione sono in primo piano *funzionali* sebbene non possano essere separate da quelle dell'essere. Però la sua prospettiva, che si colloca non sul piano speculativo, ma storico, ci fa comprendere anche oggi le numerose affermazioni bibliche sulla grandezza di Cristo. E' collocandosi sul piano storico che deve essere intesa l'affermazione dell'A. « Dio in Gesù Cristo ». E in questo senso l'A. dice di accettare la definizione di Nicea: « Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, una cosa sola col Padre» (p. 763-64). Però, avverte l'A., «tali affermazioni devono essere difese da possibili *fraintendimenti:* secondo il Nuovo Testamento, dal rapporto intercedente tra il Padre e il Figlio, non può derivare una dottrina-dei-due-dei (bi-teismo): Dio è uno e unico » (*ivi*). « E non c'è neppure una semplice identità tra Padre e Figlio come si propugnava dal monarchismo, sabellianismo » (*ivi*). Allora in termini positivi come può essere presentata la persona di Cristo agli uomini di oggi? L'A. ri-

sponde testualmente così: « Il vero uomo Gesù di Nazareth è per i credenti una reale rivelazione dell'unico vero Dio e, in questo senso, la sua Parola, suo Figlio » (*ivi*).

Di quale unità si tratta tra Padre e Figlio? Di *unità di rivelazione,* risponde l'A. interpretando a suo modo le affermazioni di Cristo in S. Giovanni relative *all'unità metafisica* di essere di Cristo con Dio suo Padre. Küng esclude apertamente tale interpretazione dicendo che « il senso (delle affermazioni di Cristo) non va ricercato nella mitologia, nella mistica o nella metafisica, bensì nella sobria ma fondamentale, affermazione: *nell'agire e nella persona di Gesù si incontra Dio stesso in maniera unica e definitiva* » (*ivi*).

Cosa significa tutto questo per l'uomo di oggi? si domanda l'A. e risponde: « io so che dove c'è Gesù c'è anche Dio... là dove Gesù agisce e parla, Dio sta dalla sua parte; là dove Gesù soffre e muore, Dio è nascostamente presente ... Perciò io posso chiamarlo il volto o la faccia di Dio, ma anche la Parola o il Figlio di Dio. *Tutti questi concetti metaforici* esprimono per me il rapporto particolare di Dio con Gesù e di Gesù con Dio: *la sua natura di rivelatore di Dio* » (p. 765, corsivo nostro).

Dopo aver detto che Figlio di Dio è un concetto metaforico, l'A. fa la seguente affermazione: « Si possono preferire le asserzioni funzionali e tuttavia dire: per me Gesù non « funziona », non « funge » soltanto da Parola e Figlio di Dio, ma lo *è* e lo *è* non soltanto per me, ma anche in sé » (p. 765).

Che valore hanno oggi i « concetti » di ipostasi, persona, natura sostanza, consostanziale adoperati dalla Chiesa nei concili dei primi secoli?

Küng ritiene che essi siano « concetti ellenistici », i quali possono essere espressi in maniera diversa. « Non la terminologia è per me vincolante, ma la realtà attestata dal Nuovo Testamento: lui stesso. *Non le parole, prese alla lettera, ad esempio dal primo concilio ecumenico di Nicea (325), sono qui decisive* (corsivo nostro). In quella definizione — contro Ario — della « uguaglianza » di « sostanza » *(homo-ousia)* di Gesù con Dio suo Padre, è invece decisivo il fatto che non si traduca di nascosto il politeismo nel cristianesimo, facendo di Gesù un secondo Dio o un semidio, ma si affermi che in lui era pienamente presente e operante l'unico vero Dio... In Gesù abbiamo a che fare con l'unico vero Dio e reale: rivelato nel suo Figlio Gesù» (p. 766).

« Il Concilio di Calcedonia », continua l'A., « oltre all'uguaglianza di sostanza col Padre, ha sottolineato anche l'uguaglianza di sostanza con noi uomini: *in Gesù si ha a che fare contem-*

poraneamente con il vero Dio e il vero uomo » (ivi). Tuttavia « Gesù di Nazareth non mi dice nulla di ultimamente decisivo, se non viene annunciato come il Cristo di Dio. Ma mi dice poco anche un Cristo divino se egli non si identifica con l'uomo Gesù di Nazareth » (*ivi*).

Riepilogando il suo pensiero l'A. afferma: « per me Gesù di Nazareth è il *Figlio di Dio:* infatti tutto il significato di quello che è accaduto in lui e con lui dipende da ciò: in Gesù — che a noi uomini è apparso come procuratore e sostituto, rappresentante e vicario di Dio, e che, in quanto crocifisso risuscitato alla vita, ha ottenuto l'approvazione di Dio — è per me *vicino e all'opera lo stesso Dio* amante degli uomini; *attraverso lui ha parlato e agito, si è rivelato definitivamente Dio stesso...* Vorrei tener fermo alla peculiarità, indeducibilità e insuperabilità della *sua persona,* e dell'appello dell'offerta e dell'esigenza da essa rappresentati » (p. 767) (corsivo nostro). L'A. in *Essere cristiani* p. 509, aveva parlato soltanto della peculiarità, indeducibilità e insuperabilità dell'appello, dell'offerta della salvezza dataci in Gesù che è di origine divina; nel testo da noi riportato parla anche della peculiarità, indeducibilità e insuperabilità della *persona* di Gesù. E' indubbiamente un passo avanti, ma non è tutto, poiché tale insuperabilità della persona di Gesù non si fonda sulla sua eterna preesistenza presso Dio Padre!

L'A. si domanda infine qual è lo specifico cristiano nel Dio cristiano e afferma che questo non consiste nel fatto che Gesù era « un Figlio di Dio »: in quanto tale egli « avrebbe potuto benissimo dividere il pantheon ellenistico - sincretistico con innumerevoli figli di dei, eroi e geni, re e imperatori di discendenza divina » (p. 767). « E' la croce a distinguere Gesù dagli altri figli di dei » (p. 768). Quindi lo specifico cristiano in questo Dio — quindi il distintivo estremo del cristianesimo in generale — è letteralmente, secondo Paolo, « Gesù Cristo, Gesù Cristo crocifisso » (p. 770).

Ma si può parlare di un « Dio crocifisso? » si domanda l'A. e risponde: « Naturalmente non si potrebbe parlare di un « Dio crocifisso ». Quasi che ad essere crocifisso sia Dio Padre e non il Figlio, come pensavano i seguaci di una dottrina eterodossa vicina al monarchianismo ecc., quella sostenuta dai patripassiani, i quali non distinguevano abbastanza il Padre dal Figlio » (p. 770).

Se a proposito di Gesù Crocifisso non si può parlare di un « Dio crocifisso », il Küng sostiene che « si può e si deve parlare di un « Dio nascostamente rivelato nel Crocifisso » (*ivi*). Küng conclude la sua trattazione cristologica mettendo in evidenza

che « lo specifico cristiano (sia per la dogmatica che per l'etica) non è qualcosa di astratto e neppure un'idea di Cristo, una cristologia o un sistema di pensiero cristocentrico, ma è *questo concreto Gesù crocifisso in quanto Cristo vivente*, in quanto personalità decisiva che si costituisce come uomo » (p. 771).

La dottrina di Dio uno e trino, per Küng, esprime non il mistero di un unico Dio che è tri-personale nell'intimità della natura divina: Padre, Figlio e Spirito Santo, ma « *Dio che si è rivelato mediante il Figlio nello Spirito* » e cioè « l'unità di Padre, Figlio e Spirito » come *fatto di rivelazione e unità di rivelazione* (p. 782). « Lo Spirito (Santo) è la presenza di Dio e del Cristo elevato per la comunità di fede e per il singolo credente » (p. 783).

Dopo aver percorso un faticoso cammino attraverso la storia da Cartesio fino al nichilismo di Nietzsche nella ricerca del fondamento della fiducia di fondo nella realtà e della risposta nella fiducia in Dio, Küng afferma di aver trovato la conferma piena dell'esistenza di Dio nell'Antico Testamento al popolo di Israele e nel Nuovo Testamento per mezzo di Gesù Cristo a tutta l'umanità. Tutto questo permette di rispondere all'interrogativo « Dio esiste? » « con un sì convinto, chiaro e giustificativo davanti alla ragione critica » (p. 783).

L'uomo di oggi, nonostante tutti gli sconvolgimenti e tutti i dubbi, può credere in Dio iniziando la celebrazione di Dio « noi ti lodiamo, o Dio », e concludendola con un atto di fiducia: « In te, o Signore, ho sperato, non sarò confuso in eterno » (*ivi*).

LUIGI JAMMARRONE

COMUNICAZIONI

IL PROBLEMA DELLA CULTURA SECONDO S. AGOSTINO

Trattare il problema della cultura secondo S. Agostino non è creare un problema desunto dai principi espressi nelle sue opere, ma è un riproporre un problema che Agostino stesso ha sentito e ha discusso con i suoi amici, dandone una interpretazione cristiana e ponendolo in una prospettiva ancora valida. Il problema gli si è presentato subito dopo la conversione. Nel ritiro di Cassiciaco discute con gli amici i rapporti della fede con la cultura e formula un programma di rinnovamento culturale. L'intento era di vedere come le verità delle scienze possano servire alla fede; non intendeva scrivere opere scientifiche o letterarie. Il pensiero agostiniano più che in rapporto alla cultura antica, va visto e considerato, a nostro avviso, in rapporto alla tradizione cristiana. E il problema riflette la sua formazione culturale e la conversione.

Formazione culturale.

La conosciamo dalle sue opere. Le *Confessioni* è l'opera in cui Agostino rivela i suoi pensieri e desideri; descrive il travaglio della sua esistenza, narra i sospiri, le lacrime, la gioia e lo sforzo che provava nell'andare a scuola e nell'apprendere la scienza; vi leggiamo i dubbi e la certezza nella ricerca della verità, la sua fede e religione, la sua arte, il bene e il male che ha compiuto. La narrazione è piena di calore e di slancio, vi si sente tutta la grandezza del cuore di Agostino.

Oltre le *Confessioni*, sono quanto mai utili e necessari i *Dialoghi* dove conosciamo esattamente i problemi che agitavano la sua mente.

a) *Scuola primaria.* All'età di sette anni, come era costume a Roma e nei paesi di lingua greca, Agostino cominciò nella sua Tagaste a frequentare la scuola primaria, chiamata « ludus litterarius ». Di buon mattino, accompagnato dal suo pedagogo, il fanciullo si recava a scuola e seduto su uno sgabello senza spalliera, attorno al maestro che troneggiava sulla cattedra, ascoltava la lezione. Il maestro insegnava a leggere e a scrivere. Con un metodo rigido e pedante il fanciullo doveva imparare a scomporre e a trascrivere le lettere dell'alfabeto; poi dalle lettere si passava alla composizione delle sillabe, quindi alla formazione dei nomi. Oltre che leggere e scrivere imparava a memoria ciò che scriveva e leggeva. Inoltre il fanciullo romano doveva imparare la lingua greca. La scienza dei numeri veniva insegnata con lo stesso metodo. Il fanciullo doveva scrivere e ripetere a memoria le diverse operazioni.

La scuola antica greco - romana è celebre per la rigidità della disciplina. Per chi non studiava c'era la « *ferula* », la sferza, con cui si colpivano le mani e nelle mancanze più gravi si fustigavano le spalle nude (1). Agostino sperimentò subito la noia e il peso della scuola. Non gli piaceva la cantilena di due più due fanno quattro; si mostrava pigro nell'apprendere benché fosse di viva immaginazione e grande memoria. Con tale atteggiamento spesso buscava le busse. Amava i divertimenti più che imparare. Nelle *Confessioni* pone in risalto la paura che aveva di essere picchiato a scuola e pregava Dio perché lo liberasse dalle busse; e ne aveva orrore vedendo l'incomprensione da parte degli altri. I genitori e gli amici per di più ci ridevano. Tuttavia né l'orrore né la paura lo ritraevano dal giocare (2).

b) *Scuola secondaria.* All'età di 11 o 12 anni il ragazzo lascia il maestro per entrare nella scuola del grammatico. Il grammatico continuava l'insegnamento del maestro con l'analisi astratta degli elementi del discorso: lettere, sillabe e le diverse parti del discorso; classificazione dei nomi e degli aggettivi. Il ragazzo si esercitava declinando nomi e aggettivi e coniugando verbi in un primo momento; poi veniva lo studio della sintassi, della proposizione e del periodo: analizzare i complementi retti dai verbi o dagli aggettivi e la costruzione del periodo secondo la subordinazione delle proposizioni. Il ragazzo doveva imparare la propria lingua senza barbarismi e solecismi e a pronunciare le parole in modo esatto senza bisticci di parole.

(1) H.I. Marrou, Storia dell'Educazione nell'Antichità, Ed. Studium, Roma 1950, pp. 355 seg.

(2) Confes. 1, 9, 14-15.

Ma il compito principale del grammatico era la spiegazione degli autori e dei poeti. Per i latini il primo posto era tenuto da Virgilio, che era come Omero per i greci, poi veniva Terenzio poeta drammatico; quindi gli altri poeti e storici. Il maestro per primo leggeva il testo scelto e lo spiegava; il discepolo poi lo rileggeva ad alta voce, o solo o insieme agli altri. Alla lettura seguiva la declamazione e l'imparare a memoria. La spiegazione, « enarratio », tendeva a rilevare la bellezza artistica, l'interpolazione delle parole, la conoscenza e la storia dei fatti (3).

Per frequentare la scuola del maestro di grammatica Agostino si recò a Madaura. Si innamorò della letteratura, nello stesso tempo però odiava il greco. La sua passione era recitare l'*Eneide*, leggere le tragedie di Terenzio e le opere di Cicerone. Gli piaceva tanto declamare che spesso veniva richiesto dal maestro e dagli scolari a declamare i versi di Giunone adirata e crucciata perché non poteva stornare dall'Italia il re dei Teucri (4). Si commoveva fino al pianto immaginando le peregrinazioni di Enea e la morte di Didone; gli era uno spettacolo dolcissimo il cavallo di legno pieno di armati, l'incendio di Troia e l'ombra di Creusa.

c) *Scuola superiore.* Dopo il grammatico c'era il retore. All'età in cui il giovane riceveva la toga virile, poteva frequentare il retore chiamato anche oratore. Il retore insegnava un complesso sistema di regole, procedimenti con cui doveva costruire il discorso. Le regole erano attinte dai sofisti. Tra i latini Cicerone, per primo, influenzato dal filosofo stoico Filone di Larissa, esortava i romani che si avviavano all'oratoria, a formarsi una cultura filosofica, storica e giuridica più che apprendere un bagaglio di regole. A questo scopo scrisse il *De oratore* e il *De inventione.* Il discepolo terminava la scuola, dopo aver composto vari discorsi fittizi su di un soggetto dato dal maestro, col declamare una sua orazione dinanzi alla scolaresca ed amici (5).

All'età di 17 anni Agostino fu mandato a Cartagine per completare gli studi e imparare la retorica. Pieno l'animo di passioni si divertiva, ma studiava anche con impegno l'eloquenza e il diritto. Andava superbo e orgoglioso di essere il primo della classe. Si era conquistata l'amicizia dei compagni e godeva della loro compagnia; ma non partecipava alle imprese degli *eversores* (perturbatori dell'ordine), anzi le loro imprese gli ripugnavano

(3) Marrou, op. cit. pp. 364 seg.

(4) Confes. 1, 17, 27.

(5) Marrou, op. cit. pp. 375 seg.

(6). Seguendo il corso normale degli studi lesse l'« *Ortènsio* » di Cicerone. Quel libro fu come un baleno nella mente di Agostino; cambiò il suo animo: « mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilì di un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore del cuore » (7). Il libro lo aveva conquistato non per il modo di esporre, ma per quel che diceva. Desiderò ardentemente un rinnovamento morale, intellettuale e religioso. Non l'attraeva più l'amore della gloria e della ricchezza (8). Gli dispiacque di non avervi letto il nome di Gesù, quel nome che conservava in fondo al cuore come la verità della verità. D'ora in poi la formazione di Agostino non è altro che una continua ricerca del mistero di Gesù: « così qualsiasi opera ne mancasse, fosse pure dotta e veritiera e forbita non poteva conquistarmi totalmente » (9).

Terminati gli studi si mise subito a insegnare le arti liberali e la retorica: « vinto dalla mia passione, vendevo chiacchiere atte a vincere cause » (10). Il giudizio rispecchia il momento storico e la funzione che aveva in quel tempo la retorica; non più politica, ma a servizio della vita privata dei cittadini. Tuttavia Agostino continua in privato la sua formazione culturale leggendo i libri degli oroscopi e opere di cultura filosofica. Lesse le *Categorie* di Aristotele e, discutendo con gli amici, si rese conto di averle capite molto bene. Lesse e comprese con molta facilità libri che trattavano delle arti liberali: « quante nozioni di eloquenza e dialettica, di geometria e musica e aritmetica intesi senza grande fatica e alcuno insegnamento umano ». E spiegando agli amici le arti liberali si accorse delle difficoltà che presentavano a tanti studiosi (11). In questo periodo di insegnamento a Tagaste e a Cartagine legge le opere di molti filosofi e li ricordava a memoria (12). I libri di questi filosofi, ci pare che non si debbano confondere con quelli degli astrologi e delle arti liberali. Quali siano questi filosofi non è facile dirlo.

---

(6) Confes. 3, 3, 6; cfr. G. Lapeyre, *S. Augustin et Carthage*, in *Misc. Agost.* Roma 1930, 2, pp. 91-148: l'autore descrive dettagliatamente la società di Cartagine e la vita di Agostino, prima come studente, poi come professore, infine le relazioni che vi ebbe come vescovo.

(7) Ibid. 3, 4. 7.

(8) Cfr. Sol. 1, 10, 17; De Util. Cred. 1, 3.

(9) Confes. 3, 4, 8.

(10) Ibid. 4, 2, 2.

(11) Ibid. 4, 16, 30.

(12) Ibid. 5, 3, 3.

Pensiamo che siano opere di filosofi romani, come Cicerone, Seneca, Varrone e filosofi greci: Aristotele e Platone. La cultura di Agostino è varia e vasta. Non si accontenta di conoscere le opere di oratori, ma spazia sullo scibile del suo tempo. La lettura dell'*Ortensio* ha scosso il suo animo aprendolo e spingendolo a conoscere e a ricercare la verità nella filosofia, nell'astrologia e nella religione. Il manicheismo, setta religiosa a cui Agostino aderì subito dopo la lettura dell'*Ortensio*, se da una parte lo allontanò dalla fede che aveva ricevuto dalla madre e lo condusse al materialismo, dall'altra ridestò in lui il desiderio di Dio e di Gesù e gli propose il problema della felicità dell'uomo.

Conversione.

Molti sono i fattori che hanno influito e portato Agostino alla conversione: la grazia di Dio prima di tutto, poi le preghiere della madre, le prediche del vescovo Ambrogio e la cultura. Agostino ci descrive come Dio, a sua insaputa, l'ha guidato servendosi ora dell'uno ora dell'altro fattore. La cultura gli ha rischiarato le idee, gli ha permesso di mettere ordine nel suo animo turbato e agitato. Con l'aiuto delle arti liberali, delle scienze e soprattutto con la filosofia platonica ha intuito che ciò che è corruttibile e violabile è inferiore all'incorruttibile e inviolabile; ha imparato a distinguere la materia dallo spirito, a risolvere il problema del male; ha compreso che la verità, qualsiasi verità, non ha valore solo nello spazio e nel tempo. Le verità delle scienze matematiche, della dialettica, retorica sono le stesse per tutti gli uomini e valgono sempre. La verità è eterna, perciò non può essere materiale.

La conversione di Agostino, in termini moderni, si può chiamare una conversione esistenziale in quanto diede una nuova prospettiva e dimensione alla sua esistenza. La prospettiva, che congloba i valori morali, sociali, filosofici e culturali rinnovandoli ed elevandoli, è la fede in Cristo. Ritenere che la conversione di Agostino sia una conversione alla filosofia, ci pare che sia esagerato e unilaterale. Comunque di opinioni se ne possono avanzare tante e tutte fondate (13). Con ragione si potrebbe dire che fu una conversione al monachesimo: vivere una vita sull'esempio dei primi cristiani. Infatti ritornato a Tagaste vendette tutto e lo distribuì ai poveri per ritirarsi con gli amici nel monastero. Si potrebbe dire che fu una conversione all'asceti-

(13) Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 2.a parte, c. 1, p. 16 seg.

smo; infatti amante di solitudine e di meditazione intendeva studiare e scrivere. Ma tutte le opinioni che si possono avanzare, sono inutili perché il problema è mal posto come nota il Marrou (14), correggendo se stesso. Il tono all'esistenza di Agostino è dato solo dalla conversione alla fede di Cristo.

L'influsso che la filosofia ha avuto nella conversione non deve indurre in inganno, tantomeno i dialoghi di Cassiciaco i quali non sono che un aspetto della vita che conduceva. Sì, è vero, esortava gli amici a studiare problemi filosofici; inviava a Romaniano il dialogo *Contro gli Accademici* col voto che si convertisse alla filosofia, a Manlio Teodoro dedicava il dialogo della *Vita Beata* perché comprendesse il valore della vita; a Zenobio dedicava l'*Ordine* perché sapesse vedere la volontà e la sapienza di Dio nel mondo, ma la filosofia che studiava e inculcava, era vita religiosa, profondamente umana e cristiana basata su Dio e l'anima. Inoltre pregava, meditava la Bibbia disponendosi a ricevere il battesimo.

Il primo problema che gli si presenta è come vivere la vita cristiana. La fede gli imponeva di prendere una decisione nei rapporti della cultura e in particolare della retorica che insegnava. Da Cassiciaco Agostino prende una posizione netta nei riguardi della cultura; innanzitutto è critico, in un secondo momento ne riconosce il valore costruttivo e scientifico. La condanna, l'approva e l'utilizza. Dalla conversione fino alla vecchiaia ha criticato e condannato sempre l'aspetto lascivo e immorale della letteratura e certi errori della filosofia; ciò è confermato dai *Dialoghi,* dalle *Confessioni,* dalle lettere a Memorio e Dioscoro e dalla *Dottrina Cristiana.* Le innumerevoli ed empie favole narrate dai poeti, le belle menzogne dette dagli oratori, le vane sofisticherie dei filosofi tolgono la libertà all'uomo ed è inammissibile chiamarle arti liberali (15). Del resto, nota Agostino, neppure il maestro che le insegnava, vi credeva, insisteva solo che lo scolaro le conoscesse (16). Nelle *Confessioni* si rimprovera di essersi commosso fino al pianto nel leggere i casi di Enea e di Didone (17). Tuttavia riconosce l'utilità delle arti liberali in quanto aiutano a insegnare le verità cristiane e a confutare gli errori ad essa contrari (18). Però il cristiano si deve preoccupare di conoscere la verità di Cristo, anziché le opinioni

(14) Marrou, *La conoscenza storica,* Bologna *(il Mulino)* 1962, p. 62.
(15) Ep. 101, 2.
(16) Sol. 2, 11, 20.
(17) Confes. 1, 13, 20; 16, 25.
(18) Ep. 118, 2, 12.

dei filosofi. La verità di Cristo è più che sufficiente a confutare ogni errore e giudicare rettamente. Esorta Dioscoro a conoscere le eresie che dilaniano la Chiesa e confondono i cristiani, più che le teorie dei filosofi. Le eresie e non le opinioni dei filosofi si oppongono alle verità rivelate. Gli stessi filosofi pagani, rileva Agostino, non si interessano più della teoria degli Epicurei e degli Stoici (19).

Inoltre mostra a Dioscoro come sia facile smascherare i filosofi con la conoscenza delle verità cristiane. E lo prova confutando gli Epicurei e gli Stoici circa il problema della felicità. Ribatte l'opinione dei platonici sul problema cosmologico, psicologico e morale. La concezione di Dio dei cristiani mostra quanto sia semplice e povera la teoria di Anassimene, Anassagora, Pitagora, Democrito e Cicerone. Il cristiano, certo della sua fede, non deve restare scosso e impressionato al sentire e al conoscere le teorie dei filosofi pagani (20). Nella *Dottrina Cristiana* mostra quali sono le scienze utili alla comprensione della Bibbia e distingue molto bene la verità che insegna ogni scienza dalla falsa scienza.

L'intuizione e la novità di Agostino circa la cultura pagana consiste nell'aver visto il rapporto che c'è con la fede. Agostino infonde un nuovo spirito alla cultura, dà un nuovo valore e un nuovo fine. Nella prospettiva agostiniana non si vede una opposizione e contrasto della fede con la cultura, ma unione e sviluppo. Lo vediamo nel programma che aveva ideato a Cassiciaco, il cui scopo era di condurre o di far raggiungere adagio, adagio al cristiano le cose spirituali per mezzo delle cose materiali (21). Il Medioevo non farà altro che sviluppare e applicare i principi agostiniani. L'architettura scientifica delle Università che ordinano le scienze partendo da Dio o giungendo a Dio, è tutta agostiniana. Le arti liberali costituiscono la base indispensabile per condurre lo spirito a Dio. Il rapporto della cultura con la fede cambia; la cultura non è solo utile, ma necessaria; essa è buona, vera e bella; non è più un fatto umano, ma divino. Nella *Dottrina Cristiana* mostra lo stretto rapporto che c'è tra la Bibbia e la scienza e che la storia non è tanto un fatto umano, ma divino. Quale doveva essere lo svolgimento del programma culturale di Agostino lo vediamo molto bene leggendo « *La Musica* » la sola opera sulle arti liberali che ha scritto. Essa ci

(19) Ibid.

(20) Ibid. 4, 23.

(21) Retract. 1, 6: « per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere ».

fa capire il metodo che aveva in mente nel trattare le arti liberali. Dall'« *Ordine* » e dagli altri dialoghi vediamo come Agostino abbia concepito e rinnovato la cultura.

Il programma di rinnovamento culturale.

A Cassiciaco discutendo con gli amici per approfondire i problemi della verità, della felicità, della libertà, di Dio e dell'anima, come mostrano i dialoghi e le epistole, spiranti ancora l'alterigia scolastica (22), concepì e diede inizio ad un grandioso programma di rinnovamento culturale. Nelle *Ritrattazioni* (23) ci dice che nel periodo in cui si preparava a ricevere il battesimo cominciò a scrivere dei libri sulle arti liberali seguendo il metodo dei dialoghi. Di questo vasto programma, a Milano porta a compimento il libro della grammatica e scrive un abbozzo della Dialettica, Retorica, Geometria, Aritmetica e Filosofia. Questi scritti erano andati dispersi quando scriveva le *Ritrattazioni.* In Africa scrive i sei libri sulla *Musica.* Quel che possiamo sapere circa la conoscenza delle arti liberali lo leggiamo nelle sue opere in cui ne parla quando e come gli si presenta l'occasione. Vengono chiamate arti liberali, discipline, discipline liberali (24).

Le arti liberali di cui parla Agostino comprendono tutta la cultura antica; sono quelle che, ai suoi tempi, venivano insegnate e imparate a scuola. In confronto a ciò che aveva scritto Varrone nel *De novem disciplinis,* Cicerone nel *De Oratore,* Vitruvio nell'*Architettura,* Quintiliano nell'*Istitutio Oratoriae libri XII,* autori che Agostino conosceva molto bene fin dalla giovinezza, il programma di Agostino presenta la novità di includervi la filosofia (25). Anzi per Agostino la filosofia era la scienza in cui culminava e si completava la cultura e la formazione dello scolaro; su questo punto Agostino segue la concezione platonica. Cicerone per primo nel mondo romano esorta l'oratore a crearsi una cultura filosofica, storica e giuridica (26). La

(22) Confes. 9, 4, 7.

(23) Retract. 1, 6.

(24) Contra Acad. 2, 3, 8: « disciplinis necessariis »; 2, 7, 17: « eruditio autem disciplinarum »; De Ord. 1, 7, 20, « eruditio disciplinarum »; 1, 8, 24, « eruditio disciplinarum liberalium »; 2, 16, 44, « artes illae omnes liberales »; Confes. 4, 16, 30, « omnes libros artium quas liberales vocant ». « Disciplina » per Agostino può significare l'insegnamento, la scienza, regola di vita, di fede, disciplina ecclesiastica, correzione. Il termine arte è di origine ciceroniana.

(25) De Ord. 2, 12, 35 seg.

(26) De Orat. 1, 53-57; 68-69; 3, 76, 80.

novità tutta agostiniana consiste nell'aver attribuito a ciascuna arte liberale un valore più che umano, una funzione filosofica e altamente pedagogica. Le arti servono a preparare la ragione a comprendere i problemi filosofici e guidare l'uomo verso Dio. Hanno la stessa funzione che compie la grammatica in rapporto alla cultura. Essa è la via obbligatoria che lo studioso deve percorrere per imparare a leggere, scrivere e conoscere la verità. Sono le arti liberali che con le loro verità illuminano la mente di Agostino, gli mostrano l'immortalità dell'anima, la natura di Dio e lo aiutano a superare gli scettici. Ma, oltre che alla filosofia, sono rapportate alla Scrittura. Nel primo periodo da Cassiciaco fino all'elezione episcopale le arti liberali sono studiate scientificamente e filosoficamente, nel secondo invece vengono considerate in rapporto alla Scrittura come mostra la Dottrina Cristiana.

Un'attenzione particolare merita il vocabolario che Agostino usa. Gli studiosi notano le differenze e i punti di convergenza tra il primo e il secondo periodo, in base ai quali poi formano giudizi (27). E' vero; l'uso del vocabolario, nel trattare le stesse questioni, è quanto mai vario. Più che i termini, ci pare che sia utile cercare i concetti. Scienza, sapienza, storia, arti liberali nella penna di Agostino hanno una varietà di significati. Il lavoro di tanti filologi è quanto mai utile, ma non deve essere mai determinante per formarsi un'opinione particolare. Il fatto che molte parole hanno un significato critico costituisce una difficoltà per lo studioso (28).

Il Marrou (29) scrive che Agostino eredita la cultura e il contenuto della filosofia dalla cultura ellenistica; ma ciò non basta, occorre aggiungere anche dalla cultura romana e cristiana. Ci pare inutile ripetere che Agostino si è formato con e nella cultura romana; il pensiero greco lo ha conosciuto principalmente attraverso gli scrittori romani. La sua cultura ellenistica è molto inferiore, anche se più determinante, di quella latina. Gli studiosi si accapigliano e arzigogolano ipotesi per spiegare quale sia stata la cultura platonica e gli autori che abbia letto. Di opinioni e di studi veramente non mancano. Ma nessuno si chiede, a parer nostro, quale sia stata la cultura cristiana subito dopo la conversione. A Cassiciaco certamente non lesse solo la Bibbia, ma anche opere di vescovi e scrittori cristiani. Non si

(27) G. Combès, *S. Augustin et la culture classique,* Paris 1927, p. 45; Marrou, *S. Augustin et la fin,* p. 117, 235; G. Amari, *Il concetto di storia,* ed. Paoline, Roma 1950, p. 61 seg.

(28) Marrou, op. cit. p. 530.

(29) Ibid. 2.a parte c. 1, 2, 3.

può spiegare una conoscenza dei problemi della natura di Dio e dell'anima senza una cultura cristiana. Tralasciando le ricerche sulle fonti del pensiero di Agostino per quanto utili, ma questioni sempre opinabili, è certo che egli è consapevole del nuovo spirito che intendeva dare alla cultura e aveva chiara l'idea della funzione che la cultura poteva e doveva assolvere nella vita cristiana. Agostino si accinge a scrivere il suo programma, non con l'idea di fare il filosofo, il letterato o l'uomo erudito o di esporre una sua idea particolare, ma con lo spirito cristiano di chiarire a se stesso e agli altri alcuni problemi che lo preoccupavano. Purificando la cultura di ciò che era contrario alla fede e alla morale del Vangelo, ha visto che la cultura costituisce la base razionale su cui si edifica la fede. Questo rinnovamento spiega il successo che ha avuto il pensiero agostiniano attraverso i secoli e l'influsso che ha esercitato in modo particolare nel Medioevo.

Caratteristiche della cultura.

Nella *Grandezza dell'anima* estende il concetto di cultura; esso comprende qualche cosa di più delle sette arti liberali, abbraccia tutto ciò che produce l'attività umana. Considera, dice ad Evodio, non le cose presenti, ma le innumerevoli cose conservate e tramandateci: le arti degli artigiani, le varie coltivazioni dei campi, le costruzioni delle città, i meravigliosi palazzi e monumenti, l'invenzione della lingua scritta e parlata, dei gesti, dei suoni, delle pitture e delle scene rappresentate, le istituzioni sociali, gli innumerevoli libri o monumenti custoditi per tramandare il ricordo ai posteri, la gerarchia negli uffici pubblici, nell'esercito, nelle feste profane e religiose, l'eloquenza, la varietà dei poemi, gli innumerevoli giuochi, la scienza della musica, della poesia, della geometria e della matematica. La cultura è una cosa grande e umana e comune ai dotti e agli indotti, ai buoni e ai cattivi (30). La cultura quindi secondo Agostino ha un valore universale per l'umanità intiera. L'uomo che lavora e produce, sa che la sua opera serve a se stesso e alla società umana. Da questa concezione sgorgano le caratteristiche della cultura, che è buona, è vera, è bella.

La cultura è buona, essa non può essere mai cattiva (31). Agostino distingue la scienza dall'esperienza che non è sempre

(30) De Quant. Anim. 23, 72.

(31) De Lib. Arb. 1, 7, 17.

buona. Infatti sperimentiamo il male, il dolore, le ingiustizie, i tormenti; mentre la scienza, opera della ragione e dell'intelligenza (*ratione et intelligentia paratur*), è sempre buona. E ciò viene provato con il fatto che sapere, imparare e insegnare sono per sé cose buone. Il sapere non è altro che vivere più perfettamente e chiaramente con la luce della mente (32). E la bontà della scienza si comprende se si pone in relazione alla ragione che la scopre e alla vita di cui la ragione è l'espressione principale.

E se è buona la scienza sarà buono anche l'insegnamento (*disciplina*) che comunica la scienza e risveglia negli animi le idee: « *scientia per illam* (disciplina) *datur* (aristotelico) *aut excitatur* (platonico) » (33). Agostino armonizza il concetto aristotelico e platonico circa l'apprendimento. Non si può insegnare il male perché il male non costituisce la scienza. La prova la ricava dal significato etimologico del termine « *disciplina* ». Infatti disciplina viene dal verbo « *discere* », imparare (34). Se non è un male imparare, non si può imparare il male né si può insegnare. Il male è opera della volontà. Ci pare che Agostino trasporta la questione sofistica-socratica della insegnabilità della virtù nella questione del male.

Dalla bontà della scienza Agostino tira un'altra conseguenza. Se è buono l'insegnamento, è buono anche l'insegnante. Il ragionamento inizia dal fatto che l'intelligenza e l'imparare sono cose buone, sarà buono quindi anche l'insegnante che ci aiuta ad imparare. Dunque, esclama Agostino, « smettila di voler cercare non so quale cattivo maestro. Perché, se è cattivo, non è maestro; e se è maestro non è cattivo » (35). L'insegnante cattivo non c'è, è inutile cercarlo; ogni insegnante è buono, perché il male non si insegna e non si impara. Dovrebbe essere così, ma capita (Agostino ha dimenticato la triste esperienza manichea) di incontrare maestri che insegnino il falso e il male. Agostino pecca di una netta distinzione tra la volontà e l'intelligenza. La scienza è in rapporto all'intelletto e all'insegnamento; il male invece è in relazione alla volontà: per questo dice che « *mala disci omnino non posse* ».

La cultura è vera. Il ragionamento di Agostino comincia da

(32) Ibid. «intelligere autem quid est nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere ».

(33) Ibid. 1, 1, 2.

(34) Ibid. 1, 7, 17: « illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est et a docendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse ».

(35) Ibid. 1, 1, 3: « desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est; si doctor est malus non est ».

un fatto evidente che la scienza c'è: « *esse autem disciplinam, nemo negat* » (36). Dato il fatto certo e innegabile si chiede se la scienza è vera o falsa. Indagando e ragionando sulla dialettica e la grammatica conclude che nessuno può dubitare che la scienza sia falsa. Il modo di procedere è lo stesso con cui prova che la scienza è buona; fa l'analisi del termine *disciplina* che originariamente significa imparare. Colui che impara, conosce, sa. Il sapere è sempre vero perché colui che sa ha la certezza di conoscere una data cosa che in se stessa è sempre vera. Quindi « *nemo scit falsa* » e la scienza sarà sempre vera. Se quello che insegna la scienza è vero, sempre vero, la scienza sarà eterna e immutabile come la verità.

Infine la cultura è bella. La bellezza come la bontà e la verità è una proprietà di tutto ciò che esiste e quindi anche della scienza che è opera dell'uomo. La bellezza Agostino la vede e la trova nelle leggi che scopre la scienza. Le leggi sono rapportate al numero quindi all'armonia, alla proporzione e alla forma di ogni realtà. Ammira la bellezza nelle forme dei corpi, nei movimenti della danza, nella natura, nelle forme geometriche e nell'unità del ritmo.

Il metodo della cultura.

E' risaputo che il metodo agostiniano è tutto platonico. Nel *Convito* Platone con chiarezza e in modo particolareggiato descrive quale sia la via giusta per giungere a contemplare la suprema bellezza. Le scienze sono al centro di questa ascesa. Sono esse che conducono l'animo di gradino in gradino fino alla vetta della bellezza in sé e lo educano a contemplare il vasto mare della bellezza. « Cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella bellezza ultima, salire sempre, come per gradini da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni e da queste alle belle scienze e dalle belle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza e conoscere all'ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé. Questo è il momento della vita o mai più altro, degno della vita per l'uomo, quando contempli la bellezza in sé » (37). Dopo la lettura dei libri platonici intuisce quale debba essere il metodo sicuro per giungere fino alla incommutabile verità e bellezza. Ricercando la bellezza dei corpi rientra in sé stesso e vede le sue idee e considerando il suo

(36) De Immort. An. 1, 1.
(37) Convito, 211c.

mondo interiore trascende se stesso e contempla la verità superiore (38). I corpi anche per Agostino costituiscono il primo gradino e l'anima il secondo. L'anima col suo mondo interiore pieno di idee ed immagini, con la volontà e l'intelligenza è il gradino più importante e decisivo perché è l'anima che, dopo aver ritrovata se stessa, deve saper giudicare, valutare e trascendere se stessa e le idee e la realtà finita. L'anima è il luogo dove bisogna ancora saper cercare per poter superare se stesso (39).

La cultura per Agostino ha una duplice funzione. La prima conduce l'anima a considerare la bontà, la verità e la bellezza delle cose che si vedono; la seconda fa riflettere e rientrare in se stessi per considerare le idee. La cultura ha fatto capire ad Agostino che ogni scienza ha suoi principi ed ha bisogno di principi, gli ha dato tanta certezza e dialettica, l'ha formato a ragionare. Il superamento del manicheismo e del materialismo è frutto della cultura platonica. Lo scetticismo lo confuta fondandosi sulla certezza delle verità matematiche. La conoscenza di Dio è una conseguenza delle verità mostrategli dalle scienze.

Il valore della cultura.

Subito dopo la conversione Agostino ha capito bene il valore razionale della cultura nei rapporti con la fede. La scienza e la fede non si oppongono né si escludono, ma l'una è di aiuto all'altra. La fede è ritenuta superiore in quanto dona certezza e chiarezza anche su ciò che riguarda la scienza. Il cristiano non deve investigare la natura come i filosofi greci, né deve avere paura di ignorare gli elementi della natura o il movimento delle stelle perché le loro scoperte sono piuttosto opinioni che scienza. Al cristiano è sufficiente credere che Dio è buono perché ha creato le cose invisibili e visibili (40). Per tutti i filosofi che investigano la natura, una cosa è certa che ogni cosa è buona, è vera ed è creata. Il resto è una ricerca inutile.

La cultura è in rapporto alla conoscenza e alla verità. Essa deve mostrare la realtà com'è, deve scoprire la verità e donare

(38) Confes. 7, 17, 23; De Trin. 8, 10, 14.

(39) De Trin. 8, 10, 14.

(40) Enchirid. 9, « cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est quemadmodum ab eis quos physicos graeci vocant; nec metuendum est quemadmodum ab eisdem, ne aliquid de vi et numero elementorum, de motu atque ordine et defectibus siderum, de figura coeli cristianus ignoret»; Ibid.: « et in eis quae se invenisse gloriantur, plura opinantes potius quam scientes ».

tutta la certezza all'intelligenza. Agostino ha cercato con tutti gli sforzi dopo la lettura dell'*Ortensio* di soddisfare il suo intenso anelito verso la verità chiedendo una risposta alla scienza. Egli provò tanta gioia nel leggere e capire i libri che trattavano della dialettica, eloquenza, geometria, musica e aritmetica e soddisfatto ne parlava con gli amici spiegandoli. Questa confessione ci fa capire quale era la conoscenza e la competenza scientifica di Agostino (41). Non va dimenticato che Agostino ha insegnato grammatica e retorica. Egli si è reso conto di tutti i problemi che presentava la cultura del suo tempo. Ed era convinto che la scienza possa soddisfare molti desideri razionali dell'uomo.

Un problema che si era presentato ad Agostino anche prima della conversione è il rapporto della scienza con la filosofia. La cultura coinvolge sempre il problema filosofico perché è la ricerca della verità e mostra la verità. Ogni scienza ha bisogno di principi da cui iniziare. E su questi principi delle varie scienze Agostino ha fondato la filosofia. Il desiderio della verità che si è acceso nel suo cuore dopo la lettura dell'*Ortensio,* non era un desiderio vago, ma determinato nel voler conoscere la verità di ogni scienza; desiderio reso più drammatico, col progredire della conoscenza scientifica, dalla ricerca di quella verità da cui dipende ogni altra verità. Ora la filosofia risolve il problema che ogni scienza ha lasciato aperto. La cultura conduce l'uomo verso la filosofia e fonda con i suoi principi e verità la filosofia. Questo è il valore fondamentale della cultura secondo Agostino.

Prima di essere una realtà oggettiva, la cultura è una realtà del pensiero che l'uomo pensa come sua, come suo decoro e sua gioia. Il valore vero sta nell'animo dell'uomo che la conosce. Ed è nell'uomo interiore che svolge il suo ruolo e progredisce in quanto la ragione la confronta, la critica, l'ammira e l'ama. Per l'uomo la cultura è sacrificio, dolore, tormento e gioia, e alla fine una conquista e un trionfo. Ha una funzione pedagogica per tutta l'umanità: forma l'uomo a ragionare, a vivere, a costruire una società più bella e più ricca di valori. Questo aspetto non è sfuggito al pensiero di Agostino.

GIROLAMO TRAPE'

(41) Confes. 4, 16, 30.

CRISI DELLA METAFISICA E PROPOSTA ANTROPOLOGICA

La crisi della metafisica e la proposta antropologica del pensiero contemporaneo si sviluppano in molte direzioni che non possiamo qui seguire fino in fondo. Senza perdere di vista altre, stimolanti, posizioni, ci rifaremo per quanto attiene al fondamento del discorso antropologico alla così detta svolta antropologia della teologia, soprattutto di Rahner e di Metz, individuando in essa una pagina di filosofia ancor più che di teologia (1) e in questi filosofi-teologi l'articolarsi di una dimostrazione che tende a mantenere vivi, anche quando ne conduce una critica serrata che li con-fonde con altri momenti del pensiero contemporaneo, quei temi dell'ontologia e della trascendenza che altre correnti rifiutano senza dimostrarne le ragioni, piuttosto ponendo in evidenza i temi che dal rifiuto emergono che discutendone la fondazione.

Non sono in questa direzione soltanto posizioni come quella di A. Schaff, assertore, all'interno del pensiero marxista, della

---

(1) cfr. J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano,* tr. it. A. Audisio, Torino, Borla, 1969 (*Christliche Anthropozentrik,* München, 1962), p. 131, n. 8: « a partire dal medioevo tomano, il filosofare occidentale ha di fatto perso la sua "innocenza". Non esiste più un "filosofare puro" che non si trovi sempre in dialogo esplicito o tacito con la sua "origine teologica" », cfr. pure p. 133: « Nel pensiero moderno, con la sua ispirazione trascendentale, agisce un apriori medievale tomano [...]. Il fatto che questa visione abbia avuto così poca fortuna in ambiente *cattolico,* dipende soprattutto dalla frequente svalutazione generale del pensiero moderno (quasi fosse un "soggettivismo deteriore") e perciò dalla non volontà o anche soltanto dall'impossibilità sia di vedere in Tommaso un pensatore originariamente moderno, sia di considerare lo stesso pensiero moderno come un'interpretazione categoriale di una comprensione "cristiana" dell'essere », cfr. pure K. RAHNER, *Filosofia e teologia,* in *Nuovi Saggi,* I, Roma, ed. Paoline, 1968 *(Philosophie und Theologie,* in Schriften zur Theologie, Band VI, *Neuere Schriften,* Einsiedeln, 1965 — la prima pubblicazione di questo Saggio è del 1962 —), p. 149: « in mille modi la filosofia dell' occidente è stata partorita e immessa in una vita sua propria dalla rivelazione e dalla teologia cristiana in maniera esplicita e storicamente accertabile [...] ciò non avvenne soltanto nella patristica e nella filosofia del medioevo, ma anche nella filosofia dell'età moderna fino ai giorni nostri ». Cfr. ancora: *Filosofia e procedimento filosofico in Teologia,* in *Nuovi Saggi,* III, Roma, ed. Paoline, 1969 (*Philosophie und Philosophiren in der Theologie* in « *Schriften zur Theologie,* Band VIII, Einsiedeln, 1967 — conferenza pronunciata a Monaco nello stesso anno —), pp. 73-97. Per quel che attiene alla matrice filosofica di questi teologi-filosofi, il riferimento è a M. Heidegger e soprattutto allo Heidegger di *Sein und Zeit.*

persona, che prende le sue distanze sia dal personalismo cristiano che dalla « muffa metafisica » (2); o di L. Geymonat, quando osserva che l'impossibilità della scienza di costruire una visione totale dell'universo « non significa che essa non debba contribuire a *rettificare le vecchie concezioni di esso,* ancor oggi diffuse, dimostrandone coraggiosamente l'incompatibilità con il nostro patrimonio scientifico-tecnico », o quando scrive: « ...anche il progresso della tecnica non può venire denigrato e colpevolizzato di tutti i mali della società, dimenticando il grande contributo che esso ha dato a farci sentire meno succubi di forze "altre da noi", naturali e sovrannaturali » (3); oppure posizioni di tipo culturale-sociologico come quella di Kroeber: « I valori culturali, così come le forme e il contenuto della cultura esistono indubbiamente soltanto ad opera degli uomini e negli uomini » (4), ma anche posizioni originali e finemente critiche come quella di P. Piovani in *Principi di una filosofia della morale.*

Tale opera ci porta a renderci conto di come sia oggi possibile filosofare con finezza e al tempo stesso eludere il tema del fondamento, ma ci presenta, nel contempo, un vivo modello di antropologia capace di proporre all'attenzione del lettore, da un punto di vista laico, quelle situazioni che ritroveremo all'interno della svolta antropologica della teologia. Fermarci, quindi, un momento su questa posizione ci consente di renderci conto di come oggi il momento cultura-umanità si presenti con identità di temi nella diversità anche radicale, di interpretazioni. Ed è forse per questo che in alcuni Autori di matrice religiosa il momento teologico-religioso si fonde sempre più con una realtà culturale-politica, mentre in alcuni Autori di matrice laica il momento etico (e in alcuni il momento politico) assume una valenza religiosa, sia pure di una religiosità laica.

Di forte interesse nella posizione del Piovani il tema della coesistenzialità dell'uomo per cui « l'alterizzazione è una dimensione del suo stesso esistere » (5): ciò porta con sé motivi im-

(2) A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana,* tr. it. L. Tulli, Milano, Feltrinelli, 1974² (Marksizsm a jednostka ludzka, Warszawa, 1965) p. 77.

(3) L. GEYMONAT, *Scienza e realismo,* Milano, Feltrinelli, 1977, cfr. pp. 113-119.

(4) A. KROEBER, *Il concetto di cultura nella scienza,* in *La natura della cultura,* tr. it. P. G. Donini, Bologna, Il Mulino, 1974 (*The Concept of Culture in Science* — conferenza tenuta il 1° Nov. 1948 all'Università di Chicago — in *The Nature of Culture,* Chicago 1968⁴ — prima edizione 1952 — pp. 201-234, p. 222. Di questo *Saggio,* l'Autore scrive: « Si tratta forse della più matura e accurata delle mie esposizioni generali del concetto di cultura ».

(5) P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale,* Napoli, Morano, 1972, p. 88.

portanti relativi al tema della cultura: « Proprio perché il mio esistere è *esistere-con,* sono sensibilissimo al mio ambiente di vita e alle sue dimensioni e forme, specie se riguardano i momenti in cui io, tra quelle dimensioni e forme, mi sia formato. L'ambiente è lo spazio psicologico dell'evoluzione di ciascuno. Le più progredite correnti della psicologia, della pedagogia, della sociologia, della antropologia hanno ragione di tendere a presentare l'ambiente non più in esclusivi termini di *natura,* ma anche in termini di *cultura...* » (6). All'interno di questa tematica di natura-cultura si articola la *personalizzazione* del soggetto umano, che non è persona, tanto meno è legato all'ontologia, ma è personalità che si viene facendo nella coesistenza e cioè all'interno della società, senza rinvio ad alcun fondamento: « L'esistente non *ha fondamento* perché *si fonda.* L'instaurazione personalitaria non procede nel senso di una fisiologia o nel senso di un'ontologia... » (7). Al tema della *personalizzazione* corrisponde quello della *valorizzazione:* « Disintegrato l'ordine ontologico in cui i valori tradizionali possano essere depositati una volta per tutte, a disposizione dell'umana utenza, rifiutata la filosofia come monistica cosmologia fisico-metafisica (8), una

(6) *Ibidem,* p. 93, cfr. K. RAHNER, *L'uomo contemporaneo e la religione,* in *Nuovi Saggi,* cit., I (*Der Mensch von heute und die Religion,* in *Schriften zur Theologie,* Einsiedeln, 1965 — la prima stesura, con il titolo *Der Unternehmer und die Religion* è del 1962 —) pp. 29-60; cfr. p. 34: « L'uomo vive in un dato ambiente che lo circonda [...]. Questo ambiente che lo circonda e lo sostiene tangibilmente, fino a poco tempo fa si chiamava "natura" », p. 38: « Per l'uomo contemporaneo, la natura non è ormai più la sublime luogotenente di Dio, sottratta alla sua azione, bensì la materia prima di cui egli si serve per ritrovare se stesso nella sua *libera creatività* e per fabbricarsi da sé un *suo* mondo, congegnato a *suo* piacimento », p. 39: « l'uomo di oggi e di domani è l'uomo passato effettivamente al rango di soggetto », p. 41: « Non è quindi ormai più la natura di cui i nostri antenati formavano una componente intrinseca, bensì la natura fabbricata da noi, la natura artificiale che è raffinata cultura e ancora una volta riflette l'immagine dell'uomo ».

(7) P. PIOVANI, *op. cit.* p. 232.

(8) cfr. J. B. METZ, *op. cit.* p. 51: « Il pensiero greco è contenutisticamente, vale a dire onticamente, cioè con riferimento alla collocazione dell'esistente antropocentrico (= antropocentrismo materiale), ma formalmente, vale a dire ontologicamente, cioè in riferimento all'essere che lo regge, cosmocentrismo oggettivo (= cosmocentrismo formale). Il pensiero tomano, al contrario, è contenutisticamente, vale a dire onticamente, cioè in riferimento alla collocazione dell'esistente, teocentrico (= teocentrismo materiale), ma formalmente, vale a dire ontologicamente, cioè in riferimento alla comprensione dell'essere che lo regge, antropocentrico, cioè orientato al *modus essendi* proprio dell'uomo, vale a dire alla "soggettività" »; cfr. pure p. 61: « Il pensiero trascendentale in quanto tale tutt'altro che significare la distruzione del pensiero ontologico, è il solo che sia in grado di prendere sul serio la costituzione essenziale originaria dell'essere e la sua oggettività (in quanto *reditio completa*) che non può mai essere oggettivata adeguatamente.

teoria di valori sussistenti in sé e per sé, separati in un loro "regno", manca di ogni sostegno (9). Se questo è vero, non rimane che riconoscere francamente: i valori non sono che valorazioni. L'eticità è nella formazione dei valori » (10). Solo questa posizione permette l'accettazione di ogni prospettiva sul valore, di ogni valorizzazione anche radicalmente diversa dalla mia senza necessità per me, in ordine al rispetto di una fondazione (di qualsiasi tipo), di un tentativo di conversione dell' altro a me (11). L'affermazione della pluralità di valori « La mancanza di valore è nell'indifferenza, non nella differenziazione combattiva e no. Se l'altro vive secondo valori diversi dai miei, non vuol dire che non ci sia nessun valore, vuol dire che ci sono più valori » (12) è affermazione radicale, l'unica possibile, di libertà.

L'analisi del Piovani non è certamente analisi politica e perciò non si pone il problema dei mezzi dell'autosalvazione della società, come si pone, invece, nei pensatori di natura politica per i quali, essendo in primo piano la società, tocca ad essa, e per essa a chi si arroga il ruolo di coscienza critica della società, garantire il suo cammino di perfezione sempre aperta (13). Il discorso, nel Piovani, è morale, ma è discorso che come l'esistente (che non ha fondazione ontologica) si autofonda. Si tratta, quindi, di una lettura analitica della società, dalla quale si traggono le uniche conclusioni che si possono trarre; a nostro

(9) cfr. a questo proposito pure J. LADRIERE, I rischi della razionalità, tr. it. M. Pinottini, Torino SEI, 1978 (*Les enjeux de la rationalité*, by Unesco, 1977), soprattutto la parte II: *L'impatto della scienza e della tecnologia sulle culture*, e specialmente il cap. VI, *L'impatto sull'etica*.

(10) P. PIOVANI, op. cit. pp. 259-260.

(11) cfr. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, III, *cit.: Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, pp. 73-97 e *Ateismo e cristianesimo implicito*, in *Nuovi Saggi*, (*Atheismus und implizites Christentum*, tema di conferenze in molte università americane, nel 1967, in *Schriften zur Theologie*, Band VIII, cit.), pp. 217-248.

(12) P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 361.

(13) cfr. A. SCHAFF, op. cit. p. 215: « Se l'azione svolta a formare l'uomo nuovo è ostacolata dalle limitazioni imposte alla democrazia e alle così dette libertà personali nel socialismo e se codeste limitazioni non derivano da una politica errata o da una falsa valutazione dei fatti ma sono anche dovute a una necessità politica prodotta da un determinato rapporto di forze, l'unica via che porta alla soluzione del conflitto sorto tra le varie tendenze nella società socialista è quella che passa attraverso una soppressione graduale ma metodica e costante di ogni tendenza che non è implicita nel carattere sostanziale della società ma è condizionata da un insieme di circostanze particolari e transitorie ». Di qui, evidente, il tema dell'autosalvazione della società. Se il tema della salvezza, infatti, non è visto come momento dell'azione salvifica di Dio, esso non può che presentarsi come interno alla società e demandato ai dirigenti, espressione e guida della società stessa.

avviso, però, è chiaro che l'ordinamento del tipo di società che da questa lettura risulta non potrà che essere affidato ai politici, con il conseguente ritorno del tema dell'autosalvazione: del resto la priorità della società come coesistenza sull'individuo nella scelta e nella manifestazione del valore è evidente: « La valorazione non è un atto soggettivo volontario che si limiti a un'azione selettiva fra due o più valori ... La stessa priorità che noi accordiamo a un valore invece che a un altro nasce sì da una nostra decisione, ma non è tanto dell'atto prevalente come tale bensì del sistema personalitario che noi complessivamente siamo » (14). Siamo qui, come vedremo in Rahner e in Metz, ad un'antropologia trascendentale (15) che può nascere come momento di negazione del tema metafisico-ontologico perché ha come origine la mancanza di fondamento assunta come unica possibilità di autofondazione (16).

La centralità dell'uomo esistente-coesistente è chiarissima in quest'Autore e si articola e si attua all'interno del valore visto come valorazione in realtà da parte della società; ed è la valorazione che delinea un tipo di società e, quindi, pur non proponendoselo, un momento politico. E' l'umanizzazione radicale dell'uomo e della sua cultura che si presenta in queste pagine.

Il nodo della questione ci pare situato proprio qui: se la centralità dell'uomo sia necessariamente al tempo stesso derivata e accompagnata dalla radicale umanizzazione dell'uomo e della sua cultura o se questa non sia posizione riduttiva. La risposta non è affatto facile rimanendo all'interno di posizioni che, come questa del Piovani, partono dalla « constatazione » della disintegrazione presso la filosofia che voglia essere autonoma da preconcetti che la negano dall'ordine ontologico, ma non lo è neppure all'interno di quella teologia-filosofia che sostiene la necessità radicale della « svolta antropologica », alla quale conviene, ora, riferirci (17).

Possiamo leggere la posizione, di Piovani, alla quale ci siamo riferiti certamente come esempio coerente della *mentalità*

(14) P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 264, cfr. pure p. 266.

(15) Il significato di questo termine sarà chiarito parlando di Rahner e di Metz.

(16) cfr. K. RAHNER, *Teologia e antropologia,* in *Nuovi Saggi,* III, *cit. (Theologie und Anthropologie,* conferenza tenuta a Chicago nel 1966, in *Schriften zur Theologie,* Band VIII, *cit.)* pp. 45-72, specialmente, pp. 53, 59, 63.

(17) Ci riferiamo soprattutto ai *Saggi teologici* di Rahner perché l'Autore, in essi, occasionati da varie circostanze, ma mai scritti occasionali, ha modo di soffermarsi su argomenti particolari, che però inscrive sempre nella sua prospettiva generale (filosofica e teologica) antropologica.

antropocentrica della nostra epoca, ma non dobbiamo dimenticare come la proposta e la messa a fuoco, con dimostrazione teoretica, di questa mentalità si ritrovi con chiarezza solo nella teologia antropologica degli Autori che abbiamo già nominati; con dimostrazione teoretica, ma pure con riferimento implicito a posizioni di pensiero contemporaneo, anche con preciso riferimento alla storia della filosofia: « rimane un dato di fatto (anche se la teologia condotta in ambiente ecclesiastico lo ha avvertito solo da circa quarant'anni), che una filosofia odierna e quindi anche una teologia *non* può e non deve permettersi di rimanere indietro nei confronti della rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco (ivi comprese le correnti di opposizione) sino alla fenomenologia, alla filosofia esistenzialista e alla ontologia fondamentale d'oggi » (18).

Se volessimo indagare sulla mentalità antropologico-trascendentale così come si delinea in Rahner anche (e soprattutto) in dialogo critico con San Tommaso, il riferimento fondamentale e obbligato sarebbe *Geist in Welt* (prima edizione, Innsbruck-Leipzig, 1939, seconda München, 1964) (19), ma è più facile il riferimento a *Christliche Anthropozentrik (Antropocentrismo cristiano)* edito a Monaco nel 1962 al quale lo stesso Rahner premette un saggio introduttivo.

In questo libro, Metz affronta il problema della mentalità (Denkform) (20) e coglie in Tommaso l'iniziatore della mentalità antropocentrica contemporanea, proclamando la mentalità tomana antropocentrica, di contro alla mentalità cosmocentrica

(18) Interessante anche il seguito di questa citazione, pp. 61-62, *Nuovi Saggi*, III, cit. (*Teologia e antropologia*): « Tutta questa filosofia è, se così ci si vuole esprimere, profondamente acristiana (tranne poche eccezioni come Blondel) nella misura in cui si definisce come filosofia trascendentale del soggetto autonomo che si chiude all'esperienza trascendentale [...]. Ma la medesima filosofia è profondamente cristiana [...] infatti in una concezione radicalmente cristiana l'uomo non è un momento all'interno di un mondo costituito da cose, né è sottoposto alle coordinate di concetti ontici derivati da esso. L'uomo è invece *il* soggetto dalla cui libertà dipende il destino di tutto il cosmo.

(19) Insieme con *Hörer des Wortes* è l'opera di Rahner che C. Fabro discute criticamente in *La svolta antropologica* di Karl Rahner, Milano, Rusconi, 1974: l'indagine su questi libri non sposta, però, le conclusioni alle quali si arriva partendo dai *Saggi* e soprattutto dal *Grundkurs des Glaubens*, di cui parleremo, vera sintesi del pensiero dell'Autore.

(20) Questa indicazione condiziona molto più la posizione di Metz (e anche quella di Rahner) di quanto appaia dalla p. 60 di *Antropocentrismo cristiano, cit.*: « Ovviamente in Tommaso questa applicazione trascendentale della comprensione antropocentrica dell'essere è presente soltanto nell'ispirazione remota.

propria del pensiero greco (21); diversamente dai pensatori « laici » Metz (ed anche Rahner) non sostiene che la mentalità antropocentrica porti con sé la necessità dell'esclusione di una mentalità teocentrica; infatti: « l'antropocentrismo della mentalità non comporta affatto un antropocentrismo dei contenuti con essa pensati e espressi », così come l'ordine dei contenuti « può benissimo essere "centrato" diversamente, può cioè essere teocentrico » (22).

Eppure il riferimento storico-filosofico è qui, come in Rahner al pensiero moderno-contemporaneo (23), ma Kant viene criticato come colui che non seppe vedere tutto il valore della mentalità antropocentrica e il significato del momento trascendentale. L'insistenza di Metz si esercita soprattutto sulla correlazione *necessaria* di trascendentale e trascendente ed è riferita sempre, soprattutto in *Christliche Anthropozentrik,* a San Tommaso. Se si ricorda come la posizione tomana sulla mentalità antropocentrica sia vista presente « soltanto nell'ispirazione remota » ci si può ragionevolmente chiedere se la posizione di Metz nei confronti del problema sia scevra totalmente di ambiguità; crediamo che la risposta possa essere incentrata nella lettura che di San Tommaso fanno questi Autori partendo da una mentalità che loro deriva dall'assunzione o, almeno, dal tentativo di accogliere, pur tentando di non entrarvi radicalmente, del pensiero contemporaneo e della lettura che esso fa della storia della filosofia e della cultura. E così non è difficile cogliere momenti antropologici nel pensiero tomano e leggerli con accento a noi contemporaneo (24).

Ciò tenuto presente, nostro intento è cogliere in questi Autori il significato della « svolta antropologica ». Ci pare che tale significato più che da costruzione e dimostrazione intrinseca di un pensiero si presenti come frutto di una lettura interna alle conclusioni più radicali del pensiero contemporaneo alla luce

(21) Ci si può chiedere se ciò sia del tutto vero, in riferimento soprattutto ad Aristotele.

(22) J. B. METZ, *cit.*, p. 53.

(23) Diciamo moderno-contemporaneo tenendo presente una pagina di Rahner in *Teologia e antropologia,* cit. pp. 62-63: « forse si potrebbe dire che l'"epoca moderna" cui è correlata cronologicamente l'antropologia trascendentale, è ormai finita o vicina al tramonto o che lo stesso vale per la sua filosofia [...]. Ma i problemi sollevati dalla filosofia contemporanea non possono venir condannati solo perché essa sta ormai al tramonto, forse come figura storica [...]. Il volto della filosofia di domani esige quindi che la teologia di oggi e di domani attui subito la "svolta" verso un'antropologia trascendentale ».

(24) Per una lettura critica, anche in ordine all'interpretazione di San Tommaso da parte di Rahner (ma anche da parte di Metz) cfr. C. Fabro, *cit.*

del quale questi Autori leggono non solo il pensiero tomano, ma tutto il pensiero classico e moderno. Infatti nelle loro opere è molto più copiosa la messe di riferimento al pensiero moderno-contemporaneo che non al pensiero tomano del quale vengono letti solo alcuni passi, l'interpretazione dei quali solleva non infondati dubbi (25).

Se leggiamo l'ultimo capitolo di *Christliche Anthropozentrik: Il luogo e la collocazione storica del pensiero tomano* e soprattutto il secondo paragrafo: *L'epoca moderna in quanto applicazione della mentalità tomano-cristiana,* il significato delle osservazioni che abbiamo fatte sopra è del tutto evidente: « Se la "rivoluzione copernicana" di Kant viene intesa nella linea della comprensione antropocentrica dell'essere che in Tommaso ebbe la sua prima manifestazione, allora (ovviamente *soltanto* allora) essa risulterà la fissazione storicamente necessaria di quella *metanoia,* di quella "conversione" e di quel "rinnovamento" del pensiero che il cristianesimo porta con sé come condizione della sua stessa comprensione » (26). Si tratta di un cambiamento radicale di mentalità che porta in primo piano non la teologia, ma, decisamente, la filosofia: « Nel pensiero moderno, con la sua ispirazione trascendentale, agisce un apriori medievale tomano, agisce cioè quella comprensione antropocentrica dell'essere attraverso il cui orizzonte la parola della Rivelazione è giunta alla riflessione umana; e nella misura in cui il pensiero moderno si è reso disponibile a questo orizzonte agisce in lui una sempre maggior autocomprensione filosofica ».

Importanti le conclusioni sul Cristianesimo anonimo e sulla filosofia cristiana anonima, che con il Cristianesimo coincide: « Al contrario una filosofia che nella sua autocomprensione storica non si adegua e addirittura nega questa origine cristiana dell'essere è presente e categorialmente costruita semplicemente di fatto, non può ancora essere rigorosamente definita "filosofare cristiano". E' una "filosofia cristiana anonima" (27). L'autentico Cristianesimo si identifica, nella presenza, come nell' anonimato, con il pensiero moderno-contemporaneo, che ne è lo sviluppo autentico e conclusivo.

All'interno della teologia protestante troviamo posizioni analoghe, tra le quali segnaliamo questa di Pannenberg: « Il con-

(25) Cfr. ancora il *cit.* C. Fabro. B. MONDIN, *Antropologia teologica,* Alba, Paoline, 1977, accetta la critica del Fabro all'interpretazione che Rahner dà di San Tommaso, ma vuol scagionare l'Autore dalle accuse che lo stesso Fabro muove direttamente al momento antropologico della filosofia e della teologia.

(26) J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano, cit.,* pp. 132-133.

(27) *Ibidem,* p. 140.

flitto tra la teologia ed una filosofia da essa distinta non verrà composto fino a quando la filosofia stessa non diventerà teologia e la teologia non sarà in grado di proporsi, in modo convincente, come vera filosofia » (28).

Una chiarificazione diversa del tema del trascendentale si trova nel *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di Cristianesimo)*, uscito nel 1976. Qui il tema del trascendentale è legato non al tema del discorso, ma a quello dell'esperienza. Il soggetto si conosce mentre conosce l'oggetto e questa « con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica presente in ogni atto di conoscenza spirituale, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata *esperienza trascendentale (transzendentale Erfahrung »;* discorrendo di *esperienza* e di *trascendentale,* Rahner presenta i due termini, pur nella differenza, alla maniera kantiana. Ma, aggiunge: « L'esperienza trascendentale è l'esperienza della trascendenza *(Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung des Transzendenz)* nella quale sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza. Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà e alla libertà ... » (29); subito dopo definisce questa esperienza trascendentale « una *conoscenza anonima e atematica di Dio (anonymes und athematisches Wissen von Gott)* affrontando così il tema del fondamento, anche se Rahner rifiuta la stessa espressione di "fondamento dell'essere" e preferisce "chiamare questo orizzonte e origine della nostra trascendenza *"mistero santo"* » (30). Questo nel *Grundkurs;* in *Theo-*

(28) W. PANNENBERG, *Teologia cristiana e critica filosofica* in *Questioni fondamentali di Teologia sistematica,* tr. it. D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1975, (contiene il *Saggio* del quale *Teologia cristiana e critica filosofica,* già apparso in « Revue de Théologie et de Philosophie » nel 1968 è un paragrafo: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Idea di Dio e libertà dell'uomo,* del 1972) pp. 493-494.

(29) K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede,* tr. it. C. Danna, Alba, Paoline, 1977 (*Grundkurs des Glaubens,* Freiburg, 1976), pp. 40-41; Rahner discute molto, da questo punto di vista, il tema della libertà. Tra gli altri testi, che si ritrovano in tutte le sue *opere* cfr. i seguenti, entrambi in *Nuovi Saggi, cit.* vol. I: Teologia della libertà (*Theologie der Freiheit,* in *Schriften zur Theologie,* Band VI, Einsiedeln, 1965 — conferenza del 1964 —, pp. 297-328 e *Colpa e responsabilità nel pensiero della teologia cattolica (Schuld - verantwortung - Strafe in der Sicht der katholischen Theologie* in *Schriften zur Theologie,* Band VI, *cit.* — lezioni all'Università di Zurigo, 1962-3) pp. 329-361.

(30) K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede, cit.* p. 91.

logie und Anthropologie, lo stesso Rahner dopo aver affermato che Dio « è il fondamento originario e il futuro assoluto d'ogni realtà » aggiunge che « come tale egli può dunque esser concepito soltanto come assoluto orizzonte della trascendentalità umana (31). Ogni teologia del genere sarà perciò e necessariamente, antropologia trascendentale, ogni *onto*logia sarà ont*ologia* » riportando il tema dell'*esperienza* a quello del *logos,* alla filosofia. Mistero santo e Dio coincidono, come lo stesso Autore afferma: « Noi chiamiamo l'orizzonte e origine della nostra trascendenza il *mistero santo,* anche se poi questo titolo dovremo capirlo, approfondirlo, e porne pian piano in evidenza la sua identità con la parola "Dio" » (32).

E' evidente che Rahner vuol salvare ad un tempo trascendentale e trascendenza e si dibatte tra esperienza e discorso, tra metafilosofia e filosofia, tra il calarsi totalmente nel discorso contemporaneo al quale riporta lo stesso Tommaso, pur come Metz attribuendo a Tommaso la matrice del filosofare moderno-contemporaneo e il parlare di uomo « come essere della trascendenza » e di « esperienza trascendentale della trascendenza umana » (transzendentale Erfahrung der menschlichen Transzendenz), per cui la « trascendenza vera e propria si trova in un certo senso sempre alle spalle dell'uomo, all'indisponibile origine della sua vita e della sua conoscenza. Tale trascendenza autentica non viene mai afferrata ed esaurita dalla riflessione metafisica ... » (33).

Solo, e forse, « nell'esperienza mistica » e « nella solitudine estrema e nella disponibilità a morire » la Trascendenza autentica « può essere comunicata nella sua purezza », perché « è qualcosa di diverso dal discorso filosofico su di essa ». Proprio per questa « diversità » essa è presente nell'uomo solo come « ingrediente nascosto » e poiché « in linea normale può essere comunicata solo attraverso la mediazione dell'oggettività categoria dell'ambiente o dell'uomo stesso può essere facilmente disattesa » (34).

---

(31) K. RAHNER, *Teologia e antropologia,* in *Nuovi Saggi,* III, cit. pp. 54-55.

(32) K. RAHNER, *Corso fondamentale, cit.* p. 91.

(33) *Ibidem,* pp. 54 e 59.

(34) *Ibidem,* p. 59, cfr. *Ateismo e cristianesimo implicito* in *Nuovi Saggi,* III, *cit.* soprattutto alle pp. 233-237 sul rapporto trascendentale con Dio, sempre presente nell'uomo, anche in ordine all'ateismo che, come ateismo trascendentale è colpevole: « ... un ateismo *trascendentale* possibile sul piano concreto, è sempre e di necessità ateismo colpevole, poiché nella dimensione della trascendentalità dell'uomo Dio è sempre presente, lo si può insomma respingere solo con atto di libertà e non con un atto di conoscenza come tale » (p. 238).

Dalla filosofia all'esperienza, dall'esperienza all'esperienza mistica e alla esperienza della morte: questi i temi che Rahner ha evidenziato discorrendo di trascendentale e di trascendente. In queste ultime battute si fa certamente spazio il motivo della trascendenza pura, orizzonte del discorso, ma del tutto separato da esso. Ma questa considerazione della trascendenza non appare sempre collegata con il momento più vivo del pensiero di Rahner.

Abbiamo sottolineato la difficoltà che la lettura di Rahner evidenzia intorno a questo tema centrale per un filosofo e tanto più per un teologo per render conto, sinteticamente, del fatto che è proprio la lettura di queste prospettive che ci permette di comprendere la via che hanno seguito le tematiche metafisiche nella crisi che le ha attraversate, mentre pur vivaci forme di antropologia contemporanea, forse anche più significative per renderci conto della situazione filosofica contemporanea, iniziano la lettura dell'uomo e della società a crisi della metafisica conclusa con la sua negazione radicale: per il filosofo, quindi, ancor più che per il teologo, è interessante la proposta della « svolta antropologica » della teologia perché gli permette di leggere la crisi della metafisica in tutta la sua difficoltà.

Importante per il nostro assunto anche la valorizzazione della storicità in ordine ai temi della trascendentalità e della trascendenza di cui abbiamo appena parlato. E' forse nel *Grundkurs des Glaubens* che Rahner approfondisce meglio il tema della storia che diventa il secondo polo (il primo è Dio) di quella realtà che è l'uomo nella sua struttura trascendentale: l'uomo non può stare senza Dio, ma anche senza la storia, legati come sono, uomo e storia, in un legame indissolubile: « la storia è in fondo proprio la storia della stessa trascendentalità; e viceversa: tale trascendentalità dell'uomo non può essere concepita come una facoltà che esiste, viene vissuta, sperimentata e riflessa indipendentemente dalla storia » (35). Sarebbe interessante fermarci a considerare questo tema anche in relazione al rapporto della storia della libertà dell'uomo con la storia della salvezza da parte di Dio, ma questa sarebbe teologia e noi ci siamo proposti un discorso filosofico, perciò anche in relazione alle tematiche antropologiche contemporanee che si pongono come argomentazioni di un periodo post-metafisico e, a maggior ragione post-teologico, consideriamo il risvolto che questa posizione ha in ordine al tema dell'uomo nella storia e nel mondo.

Abbiamo notato finora una certa interdipendenza delle tesi

(35) K. RAHNER, *Corso fondamentale, cit.*, pp. 191-192.

di Rahner e di quelle di Metz: quest'ultime, normalmente, abbandonano, o, almeno, attenuano la preoccupazione di Rahner in ordine alla trascendenza come fondazione e si situano con maggior chiarezza all'interno della tematica contemporanea, sempre però potendosi vedere la loro collocazione come possibile puntualizzazione e, forse, radicalizzazione di tesi almeno implicite in Rahner. E' il caso soprattutto di *Zur Theologie der Welt* (Sulla teologia del mondo) apparso nel 1968. Se poniamo questo libro di Metz in relazione con il *Grundkurs* che lo segue è per due ragioni: perché lo stesso Rahner afferma nella *Prefazione* al *Grundkurs* che la stesura di quest'opera ha tenuto conto dei suoi *Saggi* precedenti e perché a proposito del tema politico-sociale dice nella *Prefazione*: « ... Altri ancora scopriranno che non abbiamo sviluppato l'aspetto politico-sociale e critico-sociale che il cristianesimo ha di sé » e giustifica questa, come altre omissioni, con l'osservazione che questa è « una prima introduzione nel complesso concetto di cristianesimo » (36). Il lettore del *Grundkurs* non può che condividere queste precisazioni, ma proprio per questo si ritiene autorizzato a ricercare le aperture ai vari problemi non solo nelle altre opere di Rahner, ma anche in quelle sicuramente ispirate a lui, soprattutto in una serie di considerazioni che più che a un Autore vogliono riferirsi a un momento filosofico-teologico particolare.

Naturalmente non possiamo ora esaminare un libro in cui convergono problemi complessi ed anche una complessità di problemi, tanto meno ci fermiamo sull'aspetto teologico-biblico che lo pervade, e perché non facciamo opera di teologia e perché questa mentalità biblica *dichiarata antropocentrica*, come già in *Christliche Anthropozentrik*, mentre allontana la necessità di un discorso filosofico in ordine al discorso di pura teologia perché l'ancora alla Bibbia solo e direttamente (37) in una teologia che si va sempre più *definendo* biblica, contribuisce a leggere, per trasparenza, il discorso filosofico nella sua più grande autonomia dal discorso teologico, ed anche da quello religioso, così che la stessa fede permette con maggior chiarezza l'autonomia del mondo: « Laddove non esiste alcuna fede in un creatore trascendente, non si dà nemmeno una vera mondanizzazione del mondo e nessuna autentica disponibilità del mondo all'uomo »

(36) *Ibidem*, p. 10.

(37) Si riduce, in molta teologia, lo spazio della teologia naturale, dei così detti « praeambula fidei » per quanto anche recenti teologi abbiano riproposto questi temi (cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, tr. it. A. Pompei, Alba, ed. Paoline, 1975 *(Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, 1972), p. 143.

(38); contemporaneamente: « Il primato categoriale del futuro nella comprensione moderna del mondo e dell'esistenza ha prodotto in misura crescente una crisi delle abituali rappresentazioni religiose della fede cristiana » (39).

Il tema del futuro è tra i più presenti sia in Metz che in Rahner (40); ed è d'altra parte tema fondamentale dell'antropologia contemporanea. In questa situazione è chiaro che i teologi-filosofi di cui ci stiamo occupando, anche in ordine alla dimensione del futuro ci indicano un momento fondamentale dell'identificazione di umanità con cultura che si realizza nella « disponibilità del mondo all'uomo » in cui si rivela l'operatività della mentalità antropologico-trascendentale, che è svolta epocale (41), mentalità che, singolarmente, in questa posizione conclusiva di Metz, si allinea al primato della prassi proprio di molte antropologie contemporanee: « L'umanità di quest'epoca sembra che riconosca solo un fascinoso: il futuro come non-ancora-stato, il futuro è qui in un senso essenziale realtà non ancora esistita, "nuova" in senso radicale. Il rapporto verso un tale futuro non può essere perciò puramente contemplativo o rappresentativo, in quanto contemplazione e rappresentazione si riferiscono alla realtà già divenuta, adesso esistente. Il rapporto verso un tale futuro ha quindi un carattere prevalentemente operativo e la teoria di questo rapporto è perciò riferita alla prassi: essa viene determinata da una nuova relazione tra teoria e prassi » (42).

Siamo al *primato della prassi,* e la sua espressione in Metz al di là dei riferimenti teologico-biblici che rimangono, almeno in massima parte estrinseci al tema dell'agire dell'uomo nel mondo, è molto vicina a quella di Autori che partono immedia-

(38) J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo,* tr. it. G. Ruggieri, Brescia, Queriniana, 1969 *(Zur Theologie der Welt,* Meinz, 1968) p. 63.

(39) *Ibidem,* p. 82.

(40) Per Metz, cfr. tutto *Sulla teologia del mondo,* per Rahner, tra l'altro, anche per una discussione con il mondo contemporaneo, *Utopia marxista e avvenire cristiano dell'uomo,* in *Nuovi Saggi,* I. cit. *(Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen,* in *Schriften zur Theologie,* VI, cit.) pp. 119-134.

(41) cfr. J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano, cit.* p. 37: « le "differenze epocali" che si riscontrano nella storia del pensiero non sono determinate dalla riflessione su nuovi contenuti, bensì dal sorgere e dal presentarsi di una nuova mentalità [...]. Ciò che nella storia del pensiero "fa epoca" non è propriamente il tema nuovo che può sorgere, bensì il nuovo modo di pensare, la nuova comprensione dell'essere nel cui orizzonte vengono inseriti tutti i contenuti concettuali, ricevendone una prospettiva e una considerazione nuove ».

(42) J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo,* cit. pp. 144-145.

tamente dalla negazione della metafisica. Citiamo, come all'inizio, una pagina di Piovani, come quella di un Autore di molta profondità e di molto equilibrio: « Il principio del fare... L'uomo non *è*, ma *si fa*. Si conosce esistente verificandosi. L'interesse della filosofia alla storia non è qualcosa di accidentale o di episodico, appartenente a questa o a quella corrente speculativa; è l'avvertita necessità che ha il pensiero di *prendersi* alle origini in cui l'umanità si *è fatta*. La cultura cessa di essere considerata come un insieme di nozioni di un certo tipo, vicine a un dato modello: diventa un'attività polimorfa antropologicamente valutabile, di volta in volta, come serie di momenti della varia costruzione del mondo umano da parte dell'uomo. L'homo *sapiens* è l'*homo faber* costruttore della storia » (43).

Se ricordiamo, con questo, altri testi citati all'inizio comprendiamo che il primato della prassi diventa *momento esclusivo e radicale della prassi* nella quale nasce l'umanità come cultura perché all'interno della prassi nascono i *valori* che costituiscono l'uomo e la sua cultura.

Il tema dei valori, della loro radicazione nella prassi e nella natura sarebbe certamente capace di permetterci una verifica della crisi della metafisica e, in ultima analisi, della filosofia, dalla considerazione della quale siamo partiti sia leggendola come negazione presso filosofi « laici », sia leggendola nel suo attuarsi presso Rahner e presso Metz, filosofi e teologi (44). Ci

---

(43) P. PIOVANI, *Principi... cit.* p. 26, cfr. pure p. 237: « Il *facere* diventa il requisito di caratterizzazione dell'uomo. Così l'agente spiega il cogitante, non viceversa »; cfr. pure K. RAHNER, *Filosofia e procedimento filosofico in teologia,* in *Nuovi Saggi,* III, *cit.* pp. 88-89: « Naturalmente esiste un futuro nuovo. Ma esso proviene da altre direzioni, cioè dal dialogo con le scienze. Di esso parleremo in maniera specifica in seguito. L'uomo non vi si oggettiva solamente e immediatamente nell'arte e nella filosofia in quanto "ens theoreticum" né si offre da *questa angolatura* come partner per un dialogo con la teologia. L'uomo si rivela ora come "ens practicum", come un uomo della prassi, attraverso l'opera delle sue mani che lo trasforma senza che nemmeno lui sappia esattamente dire come. Se prescindiamo dalla speranza di questa terra nuova, la filosofia e la teologia [...] si presentano come una vasta e monotona pianura punteggiata di orticelli o giardini privati »; cfr. J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo,* cit. p. 109: « Appare chiaro come si renda necessaria una deprovatizzazione critica dei fondamenti della nostra teologia. *Questa deprovatizzazione è il primo compito teologico-critico della teologia politica.*

(44) Sulla discussione della crisi della metafisica, cfr. per es. K. RAHNER, *Filosofia e procedimento filosofico in teologia,* in *Nuovi Saggi,* III, *cit.* soprattutto pp. 93-96 e *Dottrina di Dio nella dogmatica,* sempre in *Nuovi Saggi,* III, cit. (*Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik,* conferenza all'Università di Magdeburgo nel 1965), pp. 191-216, alle pp. 215-216; cfr. inoltre, nello stesso *Saggio,* la p. 207 sul « coraggio della metafisica »: « il coraggio di fronte alla metafisica. Non c'è teologia che non faccia della metafisica. Ciò sem-

limitiamo a rilevare come presso questi ultimi il tema dei valori non appaia almeno con quell'insistenza e con quelle espressioni che si ritrovano negli altri Autori. Ragione, o una delle ragioni, di questo fatto consiste nell'aver questi Autori posto un problema, anche se spesso disatteso, o visto come latente, di *fondamento;* per ciò la « valorazione » di cui parla il Piovani potrebbe essere presso di loro riferimento al fondamento. Inoltre per questi Autori, dal punto di vista della svolta antropologica è l'uomo stesso che si afferma come valore e l'antropologia diventa al tempo stesso espressione di valori e conferitrice di valori.

Che il primato della prassi, comunque, sia legato alla crisi della metafisica è chiaro anche nell'opera di Metz: « l'essenza della metafisica non ha in sé la capacità di cogliere adeguatamente il rapporto con il futuro ... Non bisogna escludere completamente la teoria (e quindi la filosofia); ma questa teoria deve riferirsi in maniera più decisa alla prassi, di quanto non vogliano i modi, conosciuti ed usuali nella teologia, del filosofare ».

Ci sembra, attraverso la lettura dei filosofi-teologi della svolta antropologica, di poter vedere come le tematiche presenti in questa svolta rappresentino, come abbiamo detto all'inizio, quella crisi della metafisica che si articola all'interno di pensatori come Rahner e Metz, stretta tra il rinnovato e accentuato biblismo della teologia e la profonda attenzione all'uomo e alla sua autonomia: una pagina di cultura-umanità per l'uomo continuamente alla ricerca di se stesso. In una discussione anche sulla metafisica, che, mentre ne afferma la necessità, individua i motivi e i temi della crisi, che, in realtà, sfociano in un dialogo di quasi identità, o almeno di stretto rapporto con il pensiero contemporaneo, mantenendo però un rapporto con la metafisica, che permette di leggere questi Autori, al di là della posizione relativa al pensiero contemporaneo, legati alla metafisica classica, pur in una lettura fortemente condizionata dall'analisi che essi compiono in ordine al rapporto Tommaso-mentalità antropologico-trascendentale.

BRUNO SALMONA

---

plicemente perché anche la metafisica va pensata ». Ma non si tratta certo dell'antica metafisica; alla p. 216 si dice, infatti: « La teologia non possiede quindi più *semplicemente* un linguaggio. Essa deve imparare molte lingue e forse le parlerà tutte con difficoltà » anche se nelle « molte metafisiche » con le quali oggi deve dialogare troverà che « *in* esse e non *accanto* ad esse esiste una "philosophia perennis" [...] ». Tale « philosophia perennis » però è quella, che Rahner e Metz leggono nella prospettiva legata al pensiero contemporaneo, della « svolta antropologica ».

POSTILLE

DARWIN HA SBAGLIATO. ECCO LE PROVE

E' comparsa nel Corriere *del 30 giugno un'aspra recensione dell'illustre prof. A. Buzzati Traverso del libro dei professori Giuseppe Sermonti e Roberto Fondi contro l'evoluzionismo (Rusconi Editore). Essa porta questo grosso titolo a cinque colonne:* Darwin sbagliava? Fuori le prove. *Tra l'altro il recensore, contestando i due scienziati antievoluzionisti per non aver presentato (il che a dire vero non è del tutto esatto) un'alternativa alla criticata teoria evoluzionista, afferma che « secondo il procedere scientifico, è meglio una ipotesi o una teoria, anche se si rivelerà sbagliata, che nessuna teoria ». Bene. Però quel « giusto procedimento scientifico » richiede pure che si abbandoni una teoria quando sia smentita dall'esperienza e quindi risulti effettivamente sbagliata.*

Fuori le prove? Eccole. Sperimentali. Mi soffermerò su una, vastissima.

Il fatto cioè che su tutta la scala delle specie viventi, di entrambi i regni, vegetale e animale, dal filo d'erba alla quercia, dal batterio, al moscerino, all'uomo, non si trovano esseri rudimentali, *cioè con abbozzi strutturali operativamente inadeguati al rispettivo piano di vita. Sono tutti, pur nella gradualità delle perfezioni, sostanzialmente* perfetti *in ordine alle rispettive esistenze. Basta solo riflettere all'incredibile perfezione degli insetti, anche minimi. Né qualche eventuale, ipotetica eccezione potrebbe infirmare questo rilievo così generale. (Mi fu opposto l'Ornitorinco, per alcune semplificazioni strutturali di apparenza rudimentale; ma vi si notano, in realtà, strutture particolari meravigliosamente adatte alla sua vita). Né l'esistenza talora di « organi rudimentali » (a parte che si è finito, in genere, per scoprirne la utile funzione, per lo meno nel quadro dello sviluppo embrionale) può infirmare tutta la restante e sostanziale perfezione strutturale dei viventi.*

Ora, qualunque ipotesi si faccia sul meccanismo della presunta evoluzione, cioè sul processo trasformativo e perfettivo, concepito come puramente derivante dal dinamismo cieco *della natura, i conati perfettivi di essa dovrebbero ovviamente passare, prima di raggiungere ogni nuovo grado di perfezione, per stati di transizione* rudimentali *e non perfetti. Risulta*

invece sperimentalmente la completa assenza di tali stati rudimentali. *(La loro problematica non va confusa con quella degli « anelli di congiunzione »; anche se questi ci fossero — e non ci sono — quali specie perfette, benché intermedie, richiederebbero anch'essi gli antecedenti stati rudimentali di transizione: i quali sono universalmente mancanti). Una evoluzione quindi derivante dai ciechi conati del dinamismo naturale non può essere avvenuta.*

Si potrebbe solo sognare un inspiegabile e utopistico sincronismo dei vari filoni evolutivi che nella nostra epoca storica fossero tutti arrivati finalmente, superando le rispettive fasi rudimentali ai vertici perfettivi. Ma di ciò dovrebbe esservi traccia nel museo storico della evoluzione costituito dai reperti fossili: mentre la Paleontologia conferma invece, in modo suggestivo, il succedersi — all'improvviso — di tutte specie perfette.

*In conclusione, il mondo attuale si presenta oggi, rispetto allo sterminato supposto autonomo processo evolutivo, come un'*istantanea *(di tale presunta evoluzione) nella quale quelle specie di transizione rudimentali dovrebbero comparire innumerevoli: mentre mancano del tutto.*

Un paragone. Immaginiamo una industria a ciclo progressivo *e completo, per esempio, di costruzione aeronautica, in cui si fermino a un certo momento tutti i reparti. Nei successivi padiglioni vedremmo, a partire dal primitivo materiale amorfo, strutture via via più complete, fino all'ultima macchina funzionante. Ma se invece nei successivi padiglioni trovassimo prima biciclette ben finite, poi motociclette, poi automobili e infine aerei, dovremmo escludere che si tratti di una fabbrica, e che si tratterebbe invece di una esposizione di vari meccanismi creati altrove. La suddetta* istantanea *del processo evolutivo naturale è come se nella fabbrica evolutiva dell'universo si sia fermato un momento il lavoro. Vi si trovano strutture tutte complete, che escludono la fabbricazione progressiva trasformatrice.*

Vorrei ora appena accennare, tra le altre, a due ulteriori prove sperimentali. In primo luogo, bisogna reagire alla suggestione della sterminata lunghezza del processo evolutivo che finisce per nascondere la stretta colleganza tra il dinamismo naturale e gli effetti conclusivi. In realtà, ogni perfetto vivente di oggi è il risultato di tutta *quella complessiva azione evolutiva. Come è possibile allora che la mirabile struttura vivente, di cui la scienza moderna ha svelato la tanto più meravigliosa costituzione, sia frutto del puro,* cieco *dinamismo naturale? A prescindere dai complessi calcoli di probabilità (il cui responso comunque è negativo), si faccia decidere una volta tanto dal buon senso. Se io sono assolutamente certo che nessun gioco casuale, prolungato quanto si vuole, possa produrre da sé, per esempio, questo orologio, come posso pensare alla formazione casuale della immensamente più meravigliosa struttura del vivente?*

In secondo luogo, uno sguardo al fatto sperimentale *del* pensiero *(a prescindere totalmente dall'immediato meccanismo che lo produce). Sta il*

fatto che l'uomo produce quella entità sperimentale che si chiama « idea ». Essa è in sé *priva di qualsiasi contenuto materiale (l'« idea » di montagna non pesa). Sta quindi fuori del piano della materia. Non può quindi derivare puramente da essa, come dovrebbe invece essere nell'ipotesi evoluzionista.*

E l'alternativa? A rigor di logica e a voler rispettare l'intuitivo principio di causalità (che, nonostante le contestazioni relativistiche, resta ancora alla base della ricerca scientifica), esclusa la cieca evoluzione, si deve necessariamente postulare una somma intelligenza creatrice che spieghi la produzione e i salti di qualità della realtà vivente: che sia capace cioè di finalizzare il dinamismo naturale e integrarlo nei momenti cruciali.

L'illustre professore Buzzati Traverso giustamente condanna gli « schiavi di ideologie ». Non vogliamo quindi assolutamente essere schiavi *e vittime di irrazionali* apriorismi, *come di escludere senz'altro e di non voler nemmeno prendere in considerazione quei superiori interventi che solo possono* logicamente — *e quindi scientificamente — spiegare le meraviglie della natura vivente.*

[Pier Carlo Landucci]

NARCISISMO, CONTEMPLAZIONE E MARXISMO.

Credo non ci sia da farsi illusioni sulla durata e l'efficacia della vittoria riportata dai lavoratori polacchi nei confronti del socialismo reale. Le condizioni per uno scontro si riproporranno, prima o dopo, in maniera più profonda.

Il vento della libertà e della speranza si è messo in moto certamente e procurerà via via effetti sconvolgenti nel grande impero del marx-leninismo dell'Est. La menzogna, quando è ingigantita, quando viene ossessivamente ripetuta per decenni come se fosse una verità, incartapecorisce più ancora che invecchiare, assumendo un volto grinzoso e orrendo. Da sola non può più sostenersi. Sembrerebbe allora facile poterla abbattere e con essa sconfiggere l'ideologia totalitaria che le fa da supporto.

Ma il comunismo non cade senza colpo ferire. La sua monolitica struttura, i suoi fondamenti immodificabili e organici, la sicurezza di essere la migliore speranza terrestre *per l'uomo gl'impongono di combattere e di reprimere.*

Ricordava intorno agli anni trenta Ferdinand Ramuz (narratore e pensatore elvetico) che « Il comunismo ama se stesso e basta » (Statura umana, *Città Armoniosa, Reggio Emilia 1979). E non può essere altrimenti,*

dato che il marxismo è soltanto un'ideologia terrena dell'uomo, che non ha un Volto, né un'immagine cui potersi riferire o anche confrontare.

Gli manca un Padre. Si crede autosufficiente, pur considerando la persona un prodotto della storia, o il risultato di rapporti socio-economici.

Il comunismo ateo è dunque narcisista ad oltranza, pur nel suo ferreo determinismo, e ha talmente coltivato (isolato più che coltivato) le sue convinzioni da ritenerle non modificabili e perenni. Così il narcisismo fa innamorare della propria immagine, non solo, ma crea un nesso inseparabile tra idea e carne, un nesso che preferisce la tragedia alla rinuncia anche di una sola « stella » del proprio universo.

Gierek è stato sostituito da Kanja. Si tratta di un realismo che è in funzione del narcisismo comunista. Il problema che il socialismo reale si pone ora in Polonia è quello di salvare se stesso, e nient'altro, anche se per un certo tempo temporeggerà. Di salvare quella che è chiamata la legalità socialista (o i fondamenti del socialismo reale), tanto è « innamorato » di questa sua immagine che è poi la sua sostanza.

Il marx-leninismo al potere sacrificherà ogni cosa pur di mantenere intatto l'amore che ha per se stesso. Si batterà fino all'ultimo sangue, non c'è da illudersi davvero.

La sua scommessa rimane il solipsismo grezzo e totalmente mondano che lo permea. Non ha altri orizzonti; non è capace di nessun altro volo. E' in simbiosi con se stesso, senza più neanche lo slancio di un'utopia terrestre.

Manca sempre di flessibilità, non diciamo di tolleranza; manca di relativismo storico rispetto all'immagine che ha di sé e ai fini che tramite essa intende raggiungere. Il marxismo infatti è tutto d'un pezzo, per questo se attaccato anche marginalmente non può che scatenare la guerra. Nel suo firmamento c'è posto per un solo sistema solare, il proprio.

Tutto ciò deriva dal fatto che non solo non ha un Padre, ma non vuole nemmeno ammetterlo che ci possa essere. Così lo combatte, evocandolo e rinvigorendolo in qualche modo.

L'ateismo borghese si distingue, in genere, per la sua indifferenza verso Dio. Qui la « morte di Dio » (e in questo sta la sua sconfinata perversità) viene prodotta lentamente, per inerzia e sazietà, nell'ottundimento delle coscienze. L'ateismo marxista, al contrario, combatte sul campo, in modo evidente, con un vero e proprio schieramento di guerra, l'idea di Dio e gli stessi uomini che in quanto credenti la professino.

L'ateismo borghese è per una morte asettica, per una « dolce » morte di Dio, il quale « scompare » senza creare eccessivi problemi. Nell'ateismo marxista, Dio viene affrontato in una vera e propria operazione militare di pulizia, proprio perché è l'Antidoto al narcisismo comunista, il richiamo che è Lui l'immagine vera. In tal modo la memoria del Signore non può morire, anzi vi viene suscitata fino a risplendere.

Sosteneva il citato Ramuz che « non c'è cosa alla quale il marxismo si opponga tanto, quanto alla contemplazione, a quel che si riferisce alla contemplazione. Perché, cos'altro è la contemplazione, se non un contatto personale *con una realtà, la cui immagine è del tutto interiore e che, in forza di questo, sfugge al controllo sociale? ».*

Il marxismo non ama la contemplazione (« il contemplativo è un malato e un inutile »), che vorrebbe dire uscire altrimenti dal proprio narcisismo per ascoltare e vedere un'immagine e un « corpo » diversi dal proprio; ma non ama neanche la figurazione o rappresentazione.

Anche il cosiddetto realismo socialista, in arte, è un sistema che a ben vedere dipende dall'amore che « il marxismo ha di se stesso e basta ». Amore cioè per una ricognizione o raffigurazione epidermica della realtà, che i comunisti chiamano scientifica. Di qui, la ripulsa, probabilmente, verso la stessa pittura astrattista, che è in fondo una transizione cromatica metafisica, una ricerca con strumenti fragili del simbolo del Regno.

Il comunismo conosce una realtà di superficie, e non il mistero della realtà, quel mistero che, ad esempio, la narrativa kafkiana ha inseguito nel labirinto, nell'abisso e pure nell'incubo. Quel mistero, che non è solo truce, ma rivela dolcezza e speranza.

Un altro elemento che caratterizza il marxismo reale è il nominalismo, *ossia un'ipocrisia e una menzogna che hanno distrutto il valore simbolico e significante del segno e della parola, di un « verbo » anche umano.*

Il marxismo un suo « latino » lo potrà forse avere; certamente non possiede un'icona al di sopra di sé da contemplare. Non ha né l'immagine di un Padre, né l'immagine di una Madre.

Gli operai polacchi, guidati da Walesa, possiedono invece l'Uno e l'Altra. In ginocchio li abbiamo visti contemplare quei Volti (in particolare il volto concreto della Madonna Nera di Jasna Gora) e quasi mai applaudire. L'applauso, non dobbiamo dimenticarlo, viene dalla borghesia illuminista e arriva al collettivismo.

La concezione che ha vinto a Danzica è una visione radicalmente altra da quella del marx-leninismo, come di ogni altro ipotetico marxismo o laicismo: è contemplativa, non narcisistica; è liturgica quindi destinata ad agire (la vera liturgia è una preghiera figurata di cui è protagonista la Grazia, perciò è molto mobile e viva e tende all'incarnazione).

Il marxismo se accetta la contemplazione e la figurazione è finito. Dovrebbe ammettere il mistero, dovrebbe riconoscere che la sua analisi della società tocca appena il margine dei problemi. Dovrebbe darsi un Signore e un'Icona. Ma non gli è possibile « rimpicciolirsi » fino a questo punto. Per « amore di se stesso » è capace di far soccombere tutta intera una società, come ha già fatto altre volte.

[Ferruccio Mazzariol]

LA NECESSITÀ DELLA CRISTIFICAZIONE RADICALE DELLA PERSONA - LA LIBERTÀ COME DIVINO - UMANITÀ

L'Occidente è sicuramente a una svolta radicale della sua storia. I segni di un dissolvimento dei suoi valori tradizionali sono o appaiono evidenti.

Il terrorismo di massa, ad esempio, è la conseguenza di una concezione della libertà totalmente secolarizzata, che non è in grado di concepire altri mondi al di fuori di quello visibile, *che non è in grado di scorgere nell'uomo un indizio di trascendenza. Il terrorismo e la violenza massificata (politici o di delinquenza comune) nascono da una macroscopica cecità riguardo all'infinitezza del destino umano e dell'Essere; nascono da una antropologia chiusa, interamente mondana.*

Se è vero che l'utopia trasferita, senza determinate regole o limiti, lacera il tessuto socio-politico del presente; se è vero — come diceva Stefan Andres in La divina utopia, *Città Armoniosa, Reggio Emilia, 1978 — che non esiste « un'utopia terrestre del Signore »; è anche vero che senza un'« utopia » ispirata religiosamente, non è possibile spingere la* realtà *oltre la crudeltà e la miseria del presente. In definitiva, si tratta di sapere i contenuti o la sostanza di questa utopia, dato che la cultura moderna ha permesso che con lo stesso termine si potessero individuare concezioni diametralmente opposte.*

L'utopia potrebbe essere un'esigenza intrinseca del Regno, il desiderio di non sottostare al bruto determinismo della materia; un chiaro « idillio » con l'Essere. Errore fatale sarebbe quello di scambiarla con l'Essere, di isolarla nel proprio meccanismo puramente mondano, di farne un idolo. Essa deve essere « figlia » e non « madre ».

Anche l'utopia marxiana è una falsa utopia, anzi probabilmente la più falsa. Essa vorrebbe trasformare il mondo, che è sempre in cambiamento data la sua finitezza, con una rivoluzione definitiva. La sua analisi « scientifica » della realtà cade a un primo esame delle cose, proprio perché ha della vita e della società una visione superficiale e radicalmente astratta

L'utopia terrestre del marxismo non può aiutare la realtà verso il meglio, non può coinvolgere l'uomo in traguardi di autentica liberazione e umanità. Infatti, un'utopia che non colga l'abissalità dell'esistenza, la complessità dei rapporti, il ruolo fondamentale della persona nella storia, non può offrire che la violenza, il totalitarismo, il fallimento socio-economico, la menzogna, la propaganda ossessiva, tentativo infantile — quest'ultimo — di nascondere o cancellare le conseguenze della propria ideologia fattasi storia catastrofica.

L'Occidente è a un bivio. Solzenicyn in Dialogo con il futuro, discorsi e interviste, — *La Casa di Matriona, Milano, 1977 —, ha affermato che il*

trapasso della nostra epoca è simile, o paragonabile, a quello che condusse dal Medioevo al Rinascimento. Secondo il celebre scrittore russo in esilio, il tardo Medioevo, non tutto il Medioevo, aveva angelicato ideologicamente l'uomo, lo aveva « fratturato » dal corpo creando le premesse del Rinascimento, che è stato complessivamente un'esagerata apologia del l'uomo faber, *una reazione della carne frustata. Due periodi, dunque, che avrebbero rotto l'equilibrio tra « carne » e spirito.*

Le origini di questa svolta, e per molti di dissoluzione, della civiltà occidentale sono perciò da ricercarsi in secoli ed esperienze lontane dalla nostra epoca. Certamente, a mio parere, questo squilibrio tra la « carne e lo spirito » è stato accentuato dalla concezione liberale della libertà, come è venuta delineandosi alla fine del Settecento e durante quasi tutto il corso dell'Ottocento. Il liberalismo non ha mai saputo tracciare concretamente *i confini tra libertà e licenza, sicché spesso ha confuso l'una con l'altra. Per cui l'arbitrio e lo sfrenato individualismo sono diventati terreno suo proprio da difendere e da diffondere, magari contro le originarie buone intenzioni.*

La libertà liberale, che è poi il nocciolo di ogni concezione della libertà laicista, rimane priva di una sua struttura o spina dorsale come di una sua propria consistenza spirituale. Ha l'abbrivio pendolare, quell'andare e tornare che pare non si sposti, ed invece si sposta e come, auspice il tempo verso il permissivismo.

Lungi da me, tuttavia, considerare il liberalismo come totale malignità, *come eversione diabolica che ha sovvertito la storia preparando la rivoluzione* tout-court, *come è ancora nel linguaggio degli ultimi controrivoluzionari, pure cattolici. Il liberalismo è stato anche positivo: ha districato il trono dall'altare, ha dato strumenti di difesa alla coscienza contro artificiosi complessi di colpa, ha radicato la libertà più alla coscienza che al giuridicismo.*

Il liberalismo, però, non ha compreso che ogni fenomeno religioso, e in particolare il cattolicesimo, ha in sé una integralità *che contempla e assume nel suo vibrante ardore il corpo e l'anima, il dato umano e quello trascendentale. In una parola la Divino-Umanità, così ben delineata dal russo Soloviev, sintesi nella storia, tra le ragioni del divino e quelle dell'umanità, plasticamente resa dal Corpo glorioso del Cristo. Tutto ciò è rimasto sconosciuto all'ideologia liberale.*

La libertà del liberalismo ha accresciuto lo iato tra libertà intesa come verità, che è come dire concretezza autentica, e libertà come dilatazione dell'egoismo individuale, come orizzonte senza confini celesti; come arbitrio, annichilimento del prossimo e della carità, cose tutte evidenti nel cosiddetto radicalismo borghese.

Mi ha sempre negativamente colpito il modo di difesa della libertà, portato avanti da tutti i laicismi, pure moderati: quelle loro crociate mo-

ralistiche, altisonanti e ipocrite, a protezione della celluloide bacata, e di tutto ciò che avesse, in qualche maniera, attinenza con la decadenza e il libertinaggio dei costumi.

In pratica, la libertà liberale, assumeva, capovolgendolo, l'antico e cupo moralismo di un cristianesimo dimentico del dogma della Resurrezione della Carne, e del corpo « tempio dello Spirito Santo » o « vaso di Grazia ». Lo stesso terrore di una carne, perennemente illecita allo sguardo di molti cattolici, si ribaltava nel liberalismo in una carne, sempre e comunque da difendere ossessivamente.

La misura, tra il lecito e l'illecito, tra la degenerazione e la libertà, tra la naturalezza e la perversione, tra la concretezza e l'astrattezza, è frequentemente mancata alla storia ideologica del liberalismo, e anche alle sue applicazioni legislative e politiche. Di qui la quasi assoluta sordità nei confronti dei bisogni primari della persona vivente, *in carne ed ossa.*

Ancora negli anni 50, in tutta l'Europa occidentale, l'intellighenzia liberale, tramite i mass-media controllati, aveva l'insensibilità di montare campagne di stampa perché lo spettatore potesse vedere, in ogni caso, « un centimetro di più », spesso senza discernimento. Mai invece che quegli stessi intellettuali soffrissero almeno un poco per la persona concreta, affamata e sfigurata, dolorante e sofferente, tormentata e crocifissa per la mancanza di un degno spazio sociale e umano.

Si tratta di una delle insufficienze più marcate del liberalismo: l'angelicamento cioè di una carne sempre ritenuta innocente e spirituale, in quanto proveniente dall'uomo; o meglio ancora l'esaltazione di un'antropologia secolarizzata, quanto mai esiziale, fondata sull'individuo concepito prevalentemente come animale razionale e terrestre *e sradicato, quindi, dallo spirito autentico, dall'Essere.*

Questo moralismo rovesciato, che non di rado ha posto sugli altari la bontà dell'istinto e la sua soddisfazione — come diceva icasticamente Daniel Rops condannando gli arbitrî del moderno liberalismo — resta uno dei veicoli portanti dell'attuale crisi dell'Occidente, dove stolidamente ci si è ormai abituati all'idea che ogni progresso debba per forza comportare lo scotto della violenza politica e di quella comune, del permissivismo, della corruzione morale perfino.

In realtà, bisognerà — per tentare di uscire dalla crisi — ristabilire una visione autenticamente cristiana della libertà, basata sulla responsabilità e su di un'esigente coscienza morale, che contempli anche come inseparabili « la carne e lo spirito », benché circostanziati in una loro precisa autonomia. Una libertà concepita come espressione della Divino-Umanità, che, in ultima analisi, significa una cristificazione *radicale della persona.*

[Ferruccio Mazzariol]

Recensioni di:

Alberto Boldorini
Alberto Carazza
Aldo Ceresa - Gastaldo
Dario Composta
Francesco Giovannini
Angelo Perego
Piero Stefani
Paolo Zino

LIBRI

LIBRI - Recensioni

ERNESTO VALGIGLIO: « Confessio » nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica, G. Giappichelli Editore, Torino, 1980, pp. 355, L. 20.000.

Recentissimo e di grande importanza per gli studi sul cristianesimo antico è il presente volume di Ernesto Valgiglio, Ordinario di Grammatica Greca e Latina all'Università di Genova.

Tra i numerosi termini della latinità cristiana *confessio* occupa un posto fondamentale « come sintesi del culto cristiano, sostanzialmente riassunto nei tre momenti del rito eucaristico dell'adorazione *(confessio fidei),* della contrizione *(confessio peccatorum),* del ringraziamento *(confessio gratiarum actionis* o *laudis,* che costituisce il punto essenziale del sacrificio eucaristico) » (p. 335).

L'Autore, spinto dal vivo interesse per l'argomento, ha voluto indagarlo a fondo seguendo il metodo migliore per coglierne storicamente i complessi e molteplici aspetti: l'analisi linguistica dei testi.

« Si sono presi in considerazione tutti gli scrittori (soprattutto quelli di rilievo) che hanno offerto spunti per la ricerca, la quale vuole essere sistematica e completa solo per la Bibbia, le *Confessioni* di Agostino, ed anche, in un certo senso, per Tertulliano. Tuttavia delle altre opere di Agostino e degli altri autori è stato raccolto (e citato) un numero di esempi significativi, tale da permettere una statistica idonea a riflettere abbastanza fedelmente lo stato della *confessio,* e il suo significato, presso ogni autore e per l'epoca relativa, e a dare un'idea sufficientemente esatta del quadro della *confessio* nelle sue varie accezioni e classificazioni tipologiche presso scrittori ed epoche » (p. 96).

Uno sguardo all'*Indice* (pp. 353-355) basta ad indicare quanto vasto sia l'ambito che la ricerca abbraccia.

La prima parte comprende *La « confessio » nella Bibbia* (pp. 15-60) e l'attento esame dei numerosi termini latini, confrontati costantemente con i corrispondenti ebraici e greci, permette all'Autore di giungere all'identificazione di quattro fondamentali tipi di *confessio,* di cui varie statistiche indicano la frequenza ed i valori semantici, come pure le particolarità linguistiche: la *confessio peccatorum* (equivalente all'ebraico *ydh* ed al greco *exa-*

goreuein); la *confessio fidei* (risalente all'uso neotestamentario di *omologein);* la *confessio laudis* (resa in particolare dall'ebraico *ydh* e dal greco *exomologeisthai);* la *confessio* tout court (indicante, come già nel latino classico, il significato generale di « riconoscere, ammettere, dichiarare apertamente », come l'ebraico *ngd* ed il greco *omologein).*

Non è certo possibile nell'uso vivo della lingua distinguere ed isolare nettamente i singoli tipi di *confessio* che, come rileva giustamente l'Autore, si intersecano reciprocamente e mutuano spesso i singoli loro significati. E' importante tuttavia sottolineare la profonda influenza che su *confessio* ha esercitato il pensiero ebraico, espresso particolarmente dall'uso di *ydh* nel Salterio, la cui ricchezza semantica si trasferisce nella terminologia delle singole versioni, greche e latine, e successivamente in quella degli scrittori cristiani: infatti è in gran parte attraverso l'esegesi dei Salmi che si snodano le varie tappe della storia di *confessio,* come è possibile rilevare sinteticamente da un utile *Quadro riassuntivo* (pp. 310-324).

La seconda parte riguarda *La « confessio » negli scrittori cristiani antichi* (pp. 63-309).

Tertulliano, Cipriano, Novaziano, Arnobio, Lattanzio, Firmico Materno, Ilario, Ambrogio, Gerolamo, Rufino, Agostino, Cassiodoro, Fulgenzio: sono questi gli scrittori principali presi in esame, a cui si devono però aggiungere numerosi altri minori, compresi alcuni di lingua greca.

L'accurata analisi che l'Autore conduce sui singoli passi citati dei vari scrittori gli consente di cogliere tutte le sfumature che il termine *confessio* possiede nel corso della sua secolare evoluzione, ed è significativo il fatto che il dato linguistico permetta di individuare non soltanto l'aspetto personale e culturale, ma pure il risvolto sociale e politico che il termine sottende. Ad esempio la prevalenza della *confessio fidei* in Tertulliano, Cipriano e Novaziano è strettamente legata alla realtà delle persecuzioni e del martirio; in Arnobio, Lattanzio e Firmico Materno, nei quali l'influenza biblica è pressoché assente, è pure assente il senso cristiano di *confessio* e domina invece quello generico (la *confessio* tout court), già presente nel vocabolario classico; l'esperienza drammatica della lotta contro le eresie si riflette di nuovo nell'importanza della *confessio fidei* in Ilario, così come tipicamente biblico è l'uso dello stesso tipo di *confessio fidei* in Gerolamo, mentre in Agostino acquista un ruolo maggiore la *confessio peccatorum,* strettamente connessa con la *confessio laudis* e la *confessio fidei,* che determinano congiuntamente la suggestiva polisemia del titolo della grande opera, le *Confessiones* (cfr. particolarmente la nota 220 di p. 237).

La molteplicità degli aspetti che il termine *confessio* è giunto a rappresentare nello sviluppo graduale della sua diffusione è un importante esempio della straordinaria influenza esercitata dal cristianesimo sulla lingua, nella quale ha portato non tanto alla creazione di nuovi termini (« neologismi di forma ») quanto piuttosto all'arricchimento di nuovi significati da parte di termini già noti (« neologismi di senso »). A ragione quindi anche *confessio* può essere definita un « cristianismo semasiologico »: « Come per altri termini ed espressioni, l'uso classico continua sotto un certo aspetto (*confessio* tout court), ma i nuovi valori di contenuto del cristianesimo, entrando nella veste dei vecchi strumenti linguistici, ne rinnovano il significato. Sicché ci sembra lecito dire che uno studio sulla *confessio* nel mondo biblico-cristiano poggia in parte sul terreno classico (*confessio* tout court, e sfondo degli altri tipi di *confessio),* ma solo in piccola parte...: nella grande maggioranza degli esempi quindi esso poggia sulla *confessio* a nuovo contenuto » (p. 343).

E' merito dell'Autore avere ripercorso con estrema cura i vari momenti della complessa storia di *confessio,* della quale è riuscito ad illuminare i più reconditi aspetti, documentandoli con un'amplissima messe di testi

che il lettore ha a sua disposizione per eventuali ulteriori approfondimenti.

Una completa ed aggiornata *Bibliografia* (pp. 345-348) ed un prezioso *Indice dei temi trattati più rilevanti* (pp. 349-352) chiudono il volume.

A. C. G.

NOEL DERMOT O' DONOGHUE: « Heaven in Ordinarie », T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1979, pp. XX + 201, s.i.p.

I capitoli di questo libro — quasi tutti già apparsi sotto forma di articoli su svariate riviste teologiche — sono approfondite riflessioni sulla risposta dell'uomo al richiamo dell'infinito. Il porsi dell'uomo di fronte all'infinito viene visto nelle dimensioni più diverse: solitudine, pathos, ascolto, appartenenza,...

Si tratta di riflessioni assai elaborate, talvolta al limite della chiarezza, anche per un intreccio assai complesso di osservazioni filosofiche, teologiche, letterarie, storiche, con grande dispiego di erudizione ma a scapito del rigore discorsivo. Metodo questo che, ci sembra, l'Autore usa di proposito, in quanto dichiara di rifarsi alla filosofia della « coincidentia oppositorum » del Cusano, elaborandola con apporti sia personali che mutuati da autori moderni. La riflessione, soprattutto teologica, risente molto di questa scelta filosofica, che la rende spesso confusa e contraddittoria.

Non mancano belle pagine, come quelle sulla vocazione religiosa (pp. 24-29), in cui l'Autore osserva con acutezza che uno dei motivi della moderna disistima della vocazione e dell'ascesi religiosa è l'oblio del concetto di « sacrificio », che è centrale nel Cristianesimo. Peccato che esse siano precedute da altre sulla « vocazione cosmica » piene di gnosi teilhardiana.

Nel suo complesso il libro si presta più a riserve o addirittura a critiche che a consensi. Ci sembra che alla radice di ciò ci sia sfiducia verso la teologia perenne. Ad essa si preferisce una « meditazione » che, slegata da riferimenti solidi, si appoggia a confuse gnosi (Teilhard de Chardin, citatissimo dall'Autore, è un riferimento privilegiato, anche se non unico). Gli appunti specifici da fare sarebbero purtroppo molti. Ci limiteremo a tre che ci sembrano caratteristici di questo libro.

Nel capitolo « The Dynamism of Tradition » (pp. 122-135) c'è una evidente incomprensione dell'autentica natura della Divina Tradizione, che viene spesso equiparata alla « tradizione secolare » e confusa con una generica e riduttiva « tradizione ecclesiastica ». In questo modo viene mortificato il ruolo che la Divina Tradizione ha nell'economia della Rivelazione e quindi della vita della Chiesa, il che si riflette ovviamente in numerose susseguenti osservazioni che l'Autore fa a riguardo della storia della Chiesa.

Nel capitolo « Vision and System — The Contribution of the Mystical Tradition to understanding God » (pp. 148-164), l'Autore tratta del contributo dei mistici alla comprensione di Dio. Argomento veramente interessante, ma trattato purtroppo con leggerezza. Innanzitutto viene rispolverato il luogo comune di una presunta opposizione della Chiesa istituzionale verso i mistici, confondendo la giusta prudenza con una specie di preconcetta ostilità che in realtà non c'è mai stata (quando ci fu ostilità, essa fu motivata da gravi errori dottrinali, il che l'Autore sembra ignorarlo, visto che a p. 150 pone persino Molinos fra i « mistici » dei quali egli lamenta la « persecuzione »). Poi, in lunghe pagine (151-158) l'Autore discute il caso della mistica medievale Giuliana di Norwich, usando un'apparente contraddizione fra alcune sue confuse esperienze mistiche e la dottrina sull'esistenza dell'inferno, per giungere a ipotizzare addirittura l'esistenza della

reincarnazione, pur riconoscendo che questo pensiero è assolutamente estraneo a Giuliana di Norwich.

Un ultimo esempio negativo è un paragrafo riguardante la Madonna (pp. 90-92). Pagine veramente confuse, anche se suggestive per l'abilità con la quale la confusione viene adornata di parole. Basti un esempio: « Poiché ella (la Madonna) è perfettamente donna, è ricettività fruttifera al maschile. In lei corpo e spirito sono interamente una cosa sola, così che quando lei concepisce nello spirito il suo Signore, è aperta ad essere coperta da un' ombra che rende il suo corpo fruttifero, e così nasce l'uomo che è interamente uomo eppure interamente Dio » (pp. 91-92).

Vorrei concludere esprimendo il rammarico che tanta erudizione e capacità intellettuale abbia prodotto un libro con dottrine di contenuto perlomeno tanto discutibile.

P. Z.

JESUS URTEAGA LOIDI: « Il valore divino dell'umano », Edizioni Ares, III ed. italiana, Milano 1979, pp. 174, Lire 3.500.

Prolifera oggi una pubblicistica per la gioventù che, malgrado le migliori intenzioni, raramente riesce a sfuggire ai luoghi comuni di un sociologismo spicciolo che non penetra oltre la vernice dei fenomeni e non giunge al cuore del « problema dei giovani ». Questo rilievo va fatto anche a buona parte della pubblicistica cattolica, troppo spesso solo timida ritoccatrice in chiave cristiana della concezione « laica », naturalistica e immanentistica.

Per questo motivo « *Il valore divino dell'umano* » costituisce una stimolante novità, una « rara avis » di cui c'era veramente bisogno. Il suo linguaggio potrà sembrare eccessivamente incalzante e infiammato, poco « da dialogo », ma ci sembra il più adatto a giovani che, nell'entusiasmo della loro età, cercano senza compromessi e mezze misure *non solo* valori autentici ma anche vissuti in modo entusiastico, giovanile. E' un linguaggio vivace, che non cade nella superficiale frase ad effetto, ma che invece rivela una fine psicologia e un sano senso dell'ironia.

Tesi principale del libro è che la santità non è un ideale irraggiungibile, bensì non è altro che il normale sviluppo cristiano della vita umana. Attenzione però: dietro a una frase apparentemente innocua e riduttrice come questa si celano altezze da capogiro ed esigenze assolute. In paragrafi scoppiettanti di contagiosa vitalità, l'Autore esamina sotto questa luce gli elementi costitutivi della personalità umana e le virtù morali, e come *su di esse* si innesti l'organismo soprannaturale della grazia, la quale potenzia, con le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, la personalità stessa dell'uomo. Ecco quindi che solo un serio impegno per realizzare la piena crescita delle virtù umane (esercitate là dove è il nostro posto nel mondo) farà sì che la grazia divina costruisca l'edificio armonioso della santità, in cui sforzo umano e grazia soprannaturale si stimoleranno sempre più ad aumento e interazione reciproca, fino a raggiungere « l'età piena in Cristo ».

In questa esaltante luce vengono dapprima esaminate le basilari virtù della purezza, fermezza, sincerità, generosità. Si illustrano poi gli illuminanti orizzonti dell'« avventura divina dell'uomo »: « con Cristo nell'avventura del lavoro », « con Cristo nell'avventura del dolore », « con Cristo nell' avventura della morte », il tutto visto nella luce della gioia divina.

Un libro per giovani, per chi — genitore, educatore o pastore — ha a che fare con i giovani, e per chi giovane più non è ma ha il cuore ancora sensibile all'entusiasmo.

Si parla tanto dei giovani, ma spes-

so si sa proporre loro solo ideali smorti, scialbi, anche se indorati da smaglianti ma vuote frasi ad effetto. Questo libro ha il grande pregio di fare un discorso ai giovani che è al tempo stesso aderente all'esaltante realtà della vita cristiana e allo stile proprio del linguaggio dei giovani.

P. Z.

MINNIE ALZONA: Viaggio angelico (Una storia medievale) - Pan Editrice, Milano, 1977. Pagine 182, L. 3.500.

Una rivista di teologia e di cultura, che si propone di recensire un'opera letteraria, deve porre in evidenza in senso univoco i valori diretti o equipollenti del discorso religioso ivi contenuti, e non dimenticare i significati della ricerca saggistica o storica, della forza narrativa, dell'ispirazione poetica e dell'indagine psicologica, cui l'autore mira come ad obiettivi preminenti.

Tale presupposto ci sembra più che logico e necessario nella lettura dell'originale e accorata *storia medievale* « Viaggio angelico » di Minnie Alzona, che nel suo romanzo ha saputo fondere poeticamente valori umani e intime realtà religiose.

Non è il caso di ripetere, sia pure sinteticamente, il plauso della critica. Riteniamo che il riesame del contenuto del breve romanzo e soprattutto dei suoi meriti letterari potrebbe far pensare che ci siamo valsi, quasi di seconda mano e quindi scorrettamente, dei giudizi lusinghieri di un Pomilio, di un Prisco oppure del Padre Castelli della « Civiltà Cattolica ».

Il nostro intendimento vuole essere una sintesi dei punti di contatto o di contrasto tra l'azione e il pensiero, quali appunto la scrittrice cattolica Alzona si propone, tra l'esaltazione misticheggiante e la realtà deprimente, in cui sono immersi i fanciulli dell'omonima sventurata crociata dei primi anni del Duecento.

In realtà in « Viaggio angelico » esiste ben poca azione, nel senso comune della parola. I movimenti di massa, i colpi di mano, i disagi e i tradimenti, la geografia dei luoghi e degli spostamenti, spontanei o forzati, dei protagonisti e dei loro numerosi piccoli compagni di sventura, sono predisposti come tenue canovaccio, al fine di presentare la vicenda storicamente attendibile, anche nello sviluppo dei contenuti romanzati.

« Viaggio angelico » vale soprattutto come archetipo di un'oasi di equilibrio psicologico, di purezza d'intenti, di prospettive quasi trascendentali, anche se ridimensionate dalle vicissitudini umane, in mezzo all'attuale palude dell'erotismo sfrenato e della più vergognosa pornografia.

Vi si parla di amicizia e di amore, ma, grazie a Dio, non esistono dissacrazioni e, tanto meno, egoismo dei sensi o idolatria della carne. Giustamente l'autrice definisce la sua opera, che non può essere letta di corsa, come conquista dell'identità dei protagonisti: vi si tratta infatti di personificazioni dell'entusiasmo giovanile, che inaspettatamente raggiunge i vertici della perseveranza silenziosa ed eroica, della dedizione indiscussa ad un ideale santo, seppure quasi folle, dell'accettazione dignitosa e cristiana del martirio o della prigionia. In tal senso la croce non è più un distintivo di panno, cucito agli abiti, ma un ammonimento per i pavidi e gli egoisti.

Ci sia lecito affermare che il romanzo di Minnie Alzona è la trasposizione poetica, tra la lirica e l'epos, di un avvenimento, di fronte al quale gli storici si sono pronunciati con accenti di stupore oppure con giudizi più o meno benevoli circa l'esaltazione religiosa di quell'esercito inerme di fanciulli. Anche Allys, una di costoro e autrice immaginaria del memoriale, ordinatole dal sultano d'Egitto al-Kamil, di cui è prigioniera, sembra condizionata da questo stupore e dal ricordo doloroso di passati entu-

siasmi. In tal senso si giustificano alcuni preziosismi formali, talune strutture lessicali fortemente cesellate e l'atmosfera di sogno, che caratterizzano tutto il racconto della stessa Allys, che senza dubbio è l'eroina del romanzo.

La voce di costei, come quella dello *scholasticus* Pierre, sono impregnate di mestizia, sorgono dalla purificazione dei « movimenti umani », sono frutto di coscienze ricche della beatitudine evangelica della persecuzione subita per amore della giustizia, che abborre ogni violenza, ogni guerra, ogni fanatismo, ogni intolleranza.

A. C.

GIORGIO VOGHERA: Quaderno d'Israele, Mondadori, Milano, 1980, pp. 190, L. 2.500.

Una tipica storia del grande mondo ebraico orientale narra di un ebreo galiziano che « arruolato nell'esercito austriaco durante l'altra guerra, sopportò con rassegnazione tutti i disagi e le fatiche della vita militare, che egli considerava come una commedia da mentecatti alla quale, per sua disgrazia, era costretto a prendere parte. Ma quando per la prima volta lo fecero strisciare assieme al suo plotone verso i reticolati russi, ed egli sentì fischiare sopra di sé le pallottole, quelle che ammazzavano — allora si alzò in piedi e gridò al nemico: "Fermatevi! Siete pazzi? C'è gente qui!". E cadde colpito dalle fucilate dei russi » (p. 5, 136). Proprio riferendo questa storiella Claudio Magris inizia la sua nota introduttiva a *Quaderno d' Israele,* ricordando come il suo spirito — così tipico della Galizia degli *Ostenjuden* nella sua triste e paradossale ironia nata dalla profondità del dolore (e anche — aggiungiamo — dal tentativo pietoso e folle di mascherarlo) non sia estraneo al clima entro cui si muove l'ebreo triestino Giorgio Voghera. Ugualmente prossime a una simile temperie spirituale paiono altre battute pronunciate dal medesimo personaggio (Giacomino) narratore della vicenda del mite e spaesato soldato ebreo, quelle — ad esempio — secondo cui l'unica volta in cui egli provò un autentico senso di orgoglio nell'essere ebreo non fu (come supposto dal suo interlocutore) quando fu presentato ad Einstein, ma quando (alcuni anni prima dell'avvento al potere di Hitler) rivoltosi ad un' agenzia di Berlino per assumere una domestica, ed essendosi sentito in dovere di precisare che era per una famiglia ebraica, si sentì rispondere che proprio quelle erano le famiglie preferite da quelle povere ragazze la cui vita è così difficile e faticosa; erano dunque proprio gli ebrei a trattarle con un po' più di umanità.

Difficile circoscrivere, per la loro intrinseca labilità, i confini di una simile « spiritualità », di una simile « ebraicità »; ma è proprio questa vaghezza a indicare tutta la difficoltà di salvaguardare un clima di tollerante umanità, allorquando si è ormai incapaci di sapere qual è la dimensione su cui poterla fondare, ma altresì quando si è consapevoli di non poter basare quel senso di umana comprensione esclusivamente su se stesso come se si trattasse di una sicura autoevidenza (ed è appunto questa duplice consapevolezza a richiedere l'ironia). L'ironia può diventare un'arma per la salvaguardia di certi valori irrinunciabili sì, eppur troppo labili per poter essere altrimenti efficacemente proposti e proclamati. Se l'antico umorismo ebraico era radicato nella « finzione » di far prevalere una visione e un esito ottimistici all'interno di un universo di dolore e di persecuzione svolgendo così una sua precisa funzione nel mantenimento dell' unità del popolo (Cfr., M. Tanenbaum, « L'umorismo nel Talmud », in *Concilium,* 1974, 5, p. 1975), l'ironia moderna si assume un compito ancor più difficile: la ricerca di un'identità e-

braica all'insegna di una laica tenerezza (ultima propaggine dell'antico *chésed).* Quando non si è più animati « da alcun orgoglio nazionale » che spinge a credere nella superiorità « della cultura, delle costumanze e men che meno delle credenze religiose ebraiche » (p. 10), ma anche quando la storia ha mostrato quali risvolti terribili racchiudesse la via dell'assimilazione nata dall'illuministica fiducia nella ragionevolezza da parte del « cittadino tedesco di religione mosaica », l'ironia è ancora il mezzo fra tutti più umano (se familiare con una sofferenza più subita che arrecata) per riproporre valori di umanità e di solidarietà non più direttamente proponibili, visto le troppe volte in cui nel corso della storia sono stati irrimediabilmente calpestati.

Un certo tipo di ebreo religioso ancora ripropone direttamente tutti « i santi valori della vita » (così come si legge nelle pagine di un altro ebreo italiano trasferitosi in Israele, e aggregatosi al piccolo e minoritario movimento kibutzistico religioso: Giorgio Piperno — cfr., *Ebraismo, sionismo, halutzismo,* B. Carucci, Assisi/Roma 1976). Forse un religioso può ancora — con un'ostinazione degna di chi, come Giacobbe, è chiamato a lottare con Dio — riproporre l'antica parola della Bibbia e del *Midrash:* « ed ecco l'uomo è buono » (*Bereshit Rabba,* 9, 12). Ma quale via è aperta a chi religioso non è? Si può lottare con Dio in nome di una desiderata, messianica bontà dell'uomo (buono perché creato da Dio), ma si può forse lottare contro l'uomo in nome della sua bontà? Ed ecco che invece di una riproposizione drammatica ve n'è una ironica ben conscia della propria precarietà.

L'arduo problema dell'identità dell'ebreo è stato da qualcuno risolto riferendosi al fatto, storicamente verificato, di *essere dei perseguitati* e al fermo proposito — storicamente da concretizzarsi — di *non esserlo mai più.* Questo romanzo-saggio si situa in anni straordinariamente importanti per la definizione di una tale identità, gli ultimi anni del mandato inglese in Palestina, quelli che fanno da immediato preludio alla nascita dello stato di Israele. Il libro (salvo che in un'apposita appendice) non è *direttamente* storico-politico, in quanto la sua scelta è quella di descrivere solo tra le righe (ma non per questo meno efficacemente) il fallimento della speranza dell'estrema sinistra non comunista (alla quale apparteneva « come semplice gregario » anche l'autore) di poter conseguire, alla fine del mandato, « un accordo con gli arabi sulla base di una costituzione cantonale garantita internazionalmente » (p. 187). In altri termini — ci pare di capire — si trattava della speranza nel permanere di un « focolare nazionale ebraico » in Palestina (secondo la nota espressione della dichiarazione Balfour) che non si dovesse necessariamente rivestire della « forma stato ». E, per quanto descritta e motivata in chiave personale (che resta di gran lunga prevalente in tutto il libro), può ben essere allusivo e significativo che la decennale permanenza di Voghera in Israele termini proprio nel 1948. Intendiamoci, l'autore non esprime un'esplicita condanna dello Stato d'Israele, anzi comprensibilmente dichiara che nelle attuali situazioni « bisogna augurarsi che sopravviva e bisogna appoggiarlo » (p. 10), ma (come si legge nell'appendice) rimane nell'aria l'interrogativo — sempre più rilevante sullo sfondo delle tragiche vicende dell'ultimo trentennio — se sia stato davvero saggio proseguire per la via indicata da Ben Gurion.

Voghera in questo suo libro, partendo e dilatando una vicenda personale vissuta e descritta innanzitutto come tale, narra di un modo diverso di stare ebraicamente in Palestina, in una ricerca difficile di identità in mezzo a differenze marcatissime (« credo di aver parlato abbastanza a lungo con ebrei di una trentina di paesi diversi » p. 116), e in cui il polo di attrazione era costituito (per usare termini di ascendenza hegeliana) dalla *società civile* e non ancora dallo stato. Ed è appunto in ciò che può ri-

tornare alla mente — nonostante la differenza enorme di stile — il « cittadino » Agnon dei *Racconti di Gerusalemme* (e proprio a Voghera si deve — sia detto per inciso — la nota introduttiva all'ultima parziale ristampa italiana di questa serie di racconti). Si tratta nel caso specifico del *Quaderno* della descrizione di una società pionieristica posta sotto l'insegna della *fatica fisica* (una delle grandi protagoniste del libro) nella costruzione di colonie agricole e in cui traspare inequivocabilmente quanto questa proletarizzazione agricola fosse importante in vista della ricerca di una nuova identità da parte di un popolo, suo malgrado inurbato da troppi secoli, cosicché il semplice ritorno al lavoro della terra assurge già di per sé a simbolo di riscatto. Quindi anche gli sforzi dell'impiegato Voghera per imparare la dura arte del lavoro dei campi hanno un significato non semplicemente personale, anche se personale rimane — per ora — il loro esito parzialmente fallimentare.

I membri delle colonie agricole, così come ci vengono descritti, erano accomunati dalla lotta contro difficoltà innumerevoli, da un lavoro massacrante, da pericolo scampato e da quello da scampare; ma sembra che sia stata proprio questa loro precarietà, provvisorietà, questo loro essere « inizio » operato da un « resto » raccogliticcio di scampati, a far sì che le colonie agricole fossero nelle condizioni di *poter* diventare segno di un qualcosa di diverso, di una futura e più umana convivenza; là dove lo stato rischia di essere esclusivamente segno di se stesso (con tutto quello che di terribile ciò può comportare).

Anche nell'essere segno da parte delle colonie c'era qualcosa ormai di disperato, di troppo poco « ironico », nessuno correva più disarmato contro il nemico nel folle e grande tentativo di farlo rinsavire; ma non è forse *anche* per questa mancanza che l'esperienza, così come fu vissuta dall'autore, non resistette agli urti tremendi degli avvenimenti? L'ironia può guardare con occhi (di nascosto persino gonfi di lacrime) alla sconfitta della cordialità umana senza tuttavia consegnarsi inerme alla disperazione; ma certo non è più credibile, non ha più forza di proporre « in positivo » — come fa uno dei personaggi del libro — la poesia, la musica, la bellezza della natura come sole realtà (p. 36). Non diverrebbe allora più « ironico » che sia il vecchissimo, piissimo rabbino iemenita circondato dalle sue quattro mogli, descritto di sfuggita nel libro (pp. 126-127), a poter significare non solo qualcosa del passato, ma anche per il presente e per il futuro?

P. S.

AA.VV.: Problemi di metrica classica. Miscellanea filologica, Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 47, Genova 1978, pp. 225, s.i.p.

Il volume pubblica i resoconti delle « Quarte giornate filologiche genovesi » (febbraio 1976); diamo qui una presentazione degli interventi principali.

B. Gentili *(La metrica greca oggi: problemi e metodologie)* dimostra come la considerazione delle teorie metriche antiche sia stata nel '900 inficiata da dubbi pregiudizi e critiche che vanno probabilmente sciolti: talune notazioni interpretative di versi fatte da studiosi anche recenti hanno minore credibilità scientifica delle antiche divisioni di Cesio Basso. Questo tipo di critica raggiunge, come era facile attendersi, anche certezze tradizionalmente acquisite per la metrica dalla filologia: sono così le congetture testuali *metri causa* a sbiadire, dopo il ridimensionamento di talune norme prosodiche.

L. E. Rossi *(Teoria e storia degli asinarteti dagli arcaici agli alessandrini)* sostiene, attraverso un'approfondita valutazione metrica, che il frammento dell'epodo di Colonia è sicura-

mente arcaico e conseguentemente appartiene alla produzione di Archiloco. Le sue osservazioni spiegano l'insolita presenza in quel frammento di un doppio asinarteto, considerato sempre verso unico, e giungono a rivalutare anche l'apparente irregolarità oraziana (*Epod.* 11 e 13), riconducendola ad una semplice e poco corretta imitazione della arcaicità archilochea.

In *Tipologia metrica greca,* C. O. Pavese fissa l'attenzione su tre argomenti che potrebbero sembrare generali e vasti. Il primo di essi, e più importante, è uno studio teso a individuare tre generi metrici principali nella sterminata varietà della produzione poetica greca. Il lavoro è seguito da un tentativo di classificazione dei principali versi greci. In altre due questioni l'Autore propone in adozione una notazione metrica differente dalla maasiana per quei versi definiti da Westphal *dattilo-epitriti* (con estensione della simbologia del Dale e rappresentazione schematica dei versi) e invita, in maniera molto provocante, allo sforzo della recitazione metrica che, secondo il Pavese, può riportare in luce molta dell'antica vitalità poetica.

C. Prato in *L'oralità della versificazione euripidea* ripropone lo studio della tecnica compositiva di Euripide sotto l'aspetto strutturale; l'eco orale, diremmo antiretorico e antistilistico, penetra nel trimetro con moduli precisi, costanti e ricorrenti: una ricca esemplificazione viene proposta per quanto riguarda sia gli stereotipi lessicali che quelli prosodici. Il lavoro, che anticipa conclusioni più ampie e documentate della ricerca condotta dall'Istituto di Filologia Classica di Lecce, è, a nostro avviso, qualcosa di più di uno studio sulla metrica euripidea; l'analisi degli elementi poetici formali deve ancora rivelare molto sul rapporto tra oralità e versificazione, rapporto che non riguarda una sola cultura e una sola età storica.

G. Morelli *(Un nuovo verso asinarteto archilocheo)* prova con un rigoroso vaglio delle testimonianze anche che quel verso che i commentatori medievali di Efestione chiamarono *ephthemimerès Alkmanikòn,* cioè l'alcmanio catalettico in syllabam, non fu erroneamente attribuito da Varrone ad Archiloco, come la critica moderna ha sostenuto, ma fu da lui effettivamente usato prima di Alcmane: un frammento di sicura fattura archilochea ne è prova documentaria.

L'ultimo contributo è uno studio di C. Questa su *Costanti e variabili nella metrica latina arcaica (e non arcaica).* Alla ricerca di un rinnovamento nella impostazione e nella prassi metodologica delle discipline filologiche l'Autore coopera già da tempo; il « codice metrico » è qui studiato nella sua parte normativa, per rintracciare quegli elementi che costituivano sistema di comunicazione tra l'autore e il pubblico e che avevano probabilmente la loro determinazione, secondo l'ipotesi proposta, per le strutture stesse della lingua latina: tali norme avevano gradi differenti di vincolabilità, e in questa serie è allora facile distinguere lo schema imprescindibile dal fatto puramente stilistico (per usare i termini dell'Autore, codice primario e secondario).

Seguono alcune comunicazioni: G. Comotti, *Parola, verso e musica nell' Ifigenia in Aulide di Euripide;* G. Barabino, *Nota sul verso asclepiadeo;* R. Raffaelli, *I longa strappati negli ottonari giambici di Plauto e di Terenzio.*

Una valutazione complessiva su questi resoconti, più che difficile, risulta improponibile per la diversità degli interventi, delle metodologie, delle conclusioni analitiche. Le pubblicazioni valgono soprattutto in quanto vale l'iniziativa culturale che le ha promosse; l'annuale convegno che si svolge a Genova richiama i migliori specialisti dei vari settori di studio: l'attualità dei temi non va a scapito del rigore scientifico, ma fa sì che, come si è visto, venga a manifestarsi l'esigenza di un autentico rinnovamento culturale nello studio dell'antichità classica.

F. G.

AA.VV.: Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica Aeterni Patris, ed. ARES, Milano, dicembre 1979, pagine 238, lire 5.000.
E' un volume miscellaneo sul Tomismo.

I collaboratori sono diversi: Carlos Cardona, filosofo spagnolo, noto anche negli ambienti cattolici italiani, vi ha premesso una introduzione appassionata e vibrante sul significato del tomismo odierno e sulle sue responsabilità di fronte a certi inveramenti decadenti, comode imitazioni, o falsificazioni che lo hanno reso inviso a non pochi centri culturali cattolici.

Antonio Livi, sacerdote e docente di filosofia, apre il volume con uno studio storico sul tomismo che si articola in tre periodi: il tomismo fino a Leone XIII, il tomismo e l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), il tomismo dal 1879 a oggi. L'A. non si limita ad una rassegna bibliografica ma si addentra nei complessi problemi, emergenti dalle interpretazioni del pensiero tomistico, come ad es. il rapporto tra scolastica e neo-scolastica, tra neo-scolastica e tomismo, tra tomismo e neo-tomismo, tra neo-tomismo e concordismo (ossia tra la filosofia classica e i tentativi di adattarla all'esistenzialismo, alla fenomenologia, ecc.). Il saggio è contrappuntato da fitte note, da sobrie osservazioni critiche e conclude con un appello ai laici cattolici esortandoli ad attingere dalla sana tradizione tomistica un nuovo impulso culturale.

Il secondo saggio, dal titolo « San Tommaso davanti al pensiero moderno », è stato scritto dal Prof. P. Cornelio Fabro dell'Università di Perugia: l'attenzione dell'A. si porta sul significato del tomismo essenziale, in quanto capace di misurarsi con il pensiero moderno e anzi col più moderno tra i moderni: l'esistenzialismo heideggeriano. Giustamente l'A. mette in guardia il lettore dalle facili confusioni tra scienza e metafisica, tra scolastica e tomismo, tra filosofia e teologia, tra realismo e immanentismo. Con la competenza che gli è nota, egli osserva che il destino del tomismo fu particolarmente inteso dagli stessi avversari tra cui il kantiano R. Eucken, che all'apparire della enciclica « Aeterni Patris » scrisse che essa segnava « ein Kampf zweier Welten »: una lotta tra due mondi; espressione del resto già formulata da Hegel nella « Fenomenologia dello Spirito » quando aveva scritto cent'anni prima che essere e pensiero costituiscono il supremo sdoppiamento della coscienza (« die höchste Entzweiung »). La vocazione pertanto della cultura cattolica contemporanea non è segnata da contaminazioni, da compromessi, ma da una fedeltà all' unico « mondo » culturale cattolico di cui San Tommaso resta oggi, come sempre, uno degli alfieri più sicuri e validi.

Il Prof. Fernando Ocáriz, docente di teologia dogmatica nell'Università di Navarra (Pamplona), tratteggia con mano sicura i capisaldi della dottrina tomistica; senza fare di essa una pura filosofia e meno ancora una pura teologia mistica, San Tommaso ha saputo vivificare la Parola di Dio accogliendo in sintesi mirabile l'eredità della filosofia classica, anzi superandola attraverso i grandi principi della rivelazione, come ad es. il concetto di persona, di creazione, di libertà, fino a culminare nel mistero di Cristo Incarnato, della Trinità, della grazia, ecc.

Il Prof. P. Clemens M.J. Vansteenkiste dell'Università di San Tommaso d' Aquino di Roma conclude questo interessante saggio con una originale ricerca sul metodo tomistico: di ricerca, di insegnamento, di atteggiamento scientifico. E' forse questo il campo in cui lo studio del pensiero tomistico potrà rivelare nuovi aspetti delle linee portanti del suo principio architettonico. Esperienza immediata dei sensi, ascolto delle « auctoritates », riflessione sui dati della coscienza, elaborazione dei dati, sintesi filosofica e approccio alla Fede sono alcuni dei momenti che maggiormente rivelano lo spirito della filosofia e teologia tomistica.

Il volume reca in appendice sia il testo dell'enciclica « Aeterni Patris » sia il discorso di S.S. Giovanni Paolo II, tenuto lo scorso 18 novembre nella sede della Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino.

Un'idea luminosa brilla sull'intero saggio: la perennità della dottrina tomistica. Essa non fu proposta da Leone XIII né come « rivoluzione culturale » (quasicché prima di lui il tomismo non esistesse), né come una « restaurazione » (quasicché la fedeltà all'Aquinate si riduca ad un'opera di restauro, ad esercitazioni archeologiche, a ripetizione di dilettanti), ma come « risorgimento », ossia come pensiero che poteva (e può) assolvere a due compiti: a) la resistenza all'assalto delle decadenti filosofie del sec. XIX; b) la trasmissione del vigore della tradizione cattolica per un rinnovamento generale della Chiesa: culturale, religioso, artistico, politico. Questo spazio, a cent' anni di distanza, resta sempre aperto a tutti coloro che amano l'uomo, la Chiesa, Cristo Salvatore. Anzi, certe inadempienze, ritardi, travisamenti o compromessi lo hanno dilatato anche per quelle terre e continenti (come l'Africa e l'Asia) che decidono in questi anni il loro destino nei prossimi secoli.

D. C.

JEAN CARMIGNAC: Le mirage de l'eschatologie, Letouzey et Ané, Paris 1979, pp. 250.

La cosiddetta *escatologia conseguente,* come è noto, vuole spiegare tutto l'insegnamento e l'attività di Gesù con l'attesa imminente della fine del mondo identificata col regno di Dio. Di qui la famosa frase di Loisy: « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue » (*L'Evangile et l'Eglise,* Picard, Paris 1902, p. 255), nella quale, come conseguenza estrema, s'annida insidiosamente la negazione della divinità di Cristo: infatti non può essere Dio chi si sarebbe così grossolanamente ingannato.

La presente opera contesta vigorosamente l'indebita identificazione del regno di Dio con la fine del mondo, dimostrandone l'insostenibilità dal punto di vista esegetico e teologico. La escatologia costruita su tale presupposto è un *miraggio,* dice l'A., cioè un'illusione frutto di distorsioni bibliche e di riflessione dogmatica tutt'altro che scientifica.

In nove capitoli e sei appendici, che costituiscono la seconda parte del volume, l'A. narra e documenta l'origine e lo sviluppo dell'indebita identificazione del regno di Dio con la fine del mondo; e reca anche qualche esempio dei procedimenti scientificamente poco onorevoli, coi quali si è voluto introdurla e mantenerla ostinatamente in campo biblico e teologico.

Questa parte dell'opera, non priva di punte d'eccellente polemica, è certo interessante ed importante; non però quanto i tredici capitoli che la precedono, nei quali l'A. demolisce il fondamento stesso su cui poggia l'escatologismo moderno.

Egli dimostra anzitutto che il termine *basileia* nel Nuovo Testamento, a seconda del contesto, può significare la regalità o potestà sovrana, l'esercizio di tale potestà, le persone e/o il territorio su cui la medesima viene esercitata. Osserva inoltre che non tutte le lingue hanno termini distinti per questi tre significati, come li ha la lingua francese, che chiama *royauté* la potestà sovrana, *règne* l'esercizio di tale potestà, e *royaume* il territorio e/o le persone a cui si estende la medesima.

Quindi, con analisi minuziosa, ispirata ai migliori criteri ermeneutici, passa in rassegna tutti i passi neotestamentari nei quali ricorre l'espressione *basileia tou theou,* per determinarne, caso per caso, il significato secondo il contesto prossimo e remoto in cui si trova.

Per ultimo dalla sua puntigliosa indagine l'A. fa emergere, fra molte al-

tre, due conclusioni di rilevanza decisiva per smantellare il miraggio dell'escatologia. La prima dice che la *basileia tou theou*, quando *basileia* ha il significato di *royaume*, s'identifica con la Chiesa, coestendendosi però con questa diversamente secondo i suoi diversi stati di pellegrinante, purgante e trionfante. La seconda dice che la *basileia tou theou*, quando *basileia* ha il significato di *règne*, s'identifica con l'azione divina soprannaturale nelle anime o giustificazione. Quest'ultima conclusione forse richiederebbe un'integrazione, perché l'azione divina soprannaturale nelle anime non si esaurisce nella giustificazione pur presa nel suo significato pregnante di giustificazione prima e di giustificazione seconda: ma abbraccia anche tutta la gamma delle *gratiae gratis datae* e tutto l'ambito della glorificazione.

L'importanza di queste conclusioni è di prima evidenza nella fattispecie dell'escatologismo ed, in generale, per le implicanze esegetiche e dogmatiche ad esse conseguenti. Biblisti e teologi sono quindi interessati a prendere visione della presente opera, a ponderarne il contenuto e ad utilizzarne le conclusioni per liberare, gli uni, l'esegesi biblica e, gli altri, l'ecclesiologia e la Cristologia dalle pesanti ipoteche postevi dal miraggio dell'escatologia.

Notiamo infine che l'opera contiene l'importantissima assicurazione che i testi qumrânici finora pubblicati non favoriscono in nulla il decadente escatologismo moderno (pp. 8, 190; nota 2). E' interessante ricordare che l'A., specialista riconosciuto di studi qumrânici, proprio alla scoperta dell'inconsistenza di ogni discorso escatologico attribuito a tali testi, deve l'idea del presente volume, da lui dedicato al Maestro di Giustizia, perché come scrive egli espressamente, « è tutto qumrânico ». Difatti, pur non abbondandovi le referenze a Qumrân, « è lo studio di questi documenti, dice egli, che mi aprì gli occhi sul Nuovo Testamento e, ahimé, sulla teologia moderna » (p. 8).

A. P.

E. SAMEK LODOVICI: Dio e mondo, Relazione, causa, spazio in S. Agostino, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. 361, Lire 11.000.

Confessiamo che un particolare riferimento di « storia culturale » ci ha insistentemente accompagnato per buona parte della lettura di questo libro. Ovviamente in ciò non ci sarebbe nessuna « colpa » da confessare se un tale riferimento non fosse estraneo, o almeno non direttamente connesso, all'ambito più specifico del testo. Ma in fin dei conti qual è quest'ambito? Infatti è solo dopo averlo sommariamente individuato che sarà possibile esplicitare la nostra tentazione e in ciò esprimere un indiretto giudizio.

Il testo di Samek Lodovici ha due chiari punti di riferimento: una critica moderna e un ampio campo di ricerca sul pensiero antico. La critica moderna è l'osservazione di Bultmann (e altri) secondo cui l'antica teologia naturale parla di Dio come di una realtà accanto alle altre, « una realtà importantissima, la più importante se si vuole », ma proprio in questo considerata come un oggetto localizzato nello spazio « seppur titolare di un tempo infinito ». Alle spalle di simili rilievi sta naturalmente il pensiero heideggeriano secondo cui è ormai non più proponibile il concetto di causa con cui la tradizione antica ha cercato di comprendere Dio, perché in essa l'azione divina viene intesa come « causalità del fare » (tecnomorfa) per cui l'azione di Dio verso il mondo sarebbe paragonabile all'azione di un soggetto verso un oggetto, ponendo così sullo stesso piano l'Essere e gli enti.

L'ambizione dello studio di Samek Lodovici è di mostrare come questi rilievi (validi per alcune rielaborazioni manualistiche della filosofia neoscolastica) non reggono se confrontati direttamente con uno dei filoni mag-

giori della tradizione antica, quello plato-neoplatonico a cui esplicitamente si rifà S. Agostino. Nell'ambito di questa corrente si dà infatti la possibilità di un rigoroso pensare su Dio. Il pensiero antico, almeno in alcune delle sue vie maestre, sarebbe quindi riuscito a salvaguardare la specificità della teologia (in particolare per quanto concerne il rapporto causale tra Dio e il mondo) rispetto alle scienze oggettivistico-naturali, in cui la causalità è prevalentemente interpretata secondo il modello datoci dall'impulso muscolare. Questa specificità, fatta propria e ripensata a fondo da Agostino, è salvaguardata attraverso una serie di scelte tanto precise quanto coerenti: l'affidarsi a un pensiero sintetico-relazionale, l'idea di verità non intesa come pura *adequatio* della mente alle cose autarchicamente presupposte, il rifiuto del modello tecnomorfo nell'interpretare la causalità divina, la gradualità di livelli della sostanza, la formulazione di una teoria sulla relazione inconvertibile, il concetto di spazio non volumetrico. Sono tutti punti che segnano una diversificazione, o addirittura una contrapposizione, rispetto alla tradizione aristotelica (mentre non interessa in questa sede ricostruire il pensiero autentico di Aristotele) che a lungo è stata recepita come punto di riferimento privilegiato da parte del pensiero cristiano (si pensi alla Scolastica medievale in cui è innegabile, per tanti aspetti, l'influsso del pensiero dello Stagirita).

Proprio a questo punto si inserisce il riferimento a cui si alludeva all'inizio, ovverossia il ritorno rinascimentale a temi platonici. Ci pare infatti che proprio la distruzione della concezione aristotelica del cosmo avvenuta tra cinque e seicento sia stata in gran parte pensata proprio recuperando alcuni dei parametri plato-neoplatonici prima accennati. Anche nel Rinascimento Dio e mondo sono stati visti stare tra loro in un rapporto analogo a quello che intercorre tra il *senso* di un discorso e il *discorso stesso*, cioè il loro rapporto è stato dichiarato non riconducibile né a un'*esteriorità spaziale* (in cui sono i cieli incorruttibili a divenir sede della divinità) né a un'*identità* assoluta (in cui tra Dio e mondo non c'è neppure differenza di livelli). Dio e il mondo si trovano infatti l'uno nell'altro, anche se « Dio è il luogo del mondo, ma il mondo non è il luogo di Dio ». Un siffatto ritorno a temi plato-neoplatonici da parte di un clima culturale che ha tra i suoi rappresentanti un Bruno, un Campanella, una scuola neoplatonica inglese (particolarmente illuminante da questo punto di vista sarebbe tener presente la polemica di H. More contro Cartesio, specie per quanto riguarda la concezione dello spazio), un Keplero ci indica in modo convincente la possibilità di pensare il rapporto mondo Dio anche quando è ormai impossibile pensare quest'ultimo come primo motore di una lunga catena di cose mosse le une dalle altre.

E' proprio questo « abusivo » riferimento rinascimentale, però, a rafforzare l'interrogativo, per noi irrinunciabile, di quanto spazio rimanga nell'ambito di queste categorie per pensare, o meglio per salvaguardare, la rivelazione del Dio « personale ». Samek Lodovici afferma che « la causalità eidetica con tutte le sue notazioni caratterizzanti, di immanenza nel finito, sostegno non efficiente, produzione non artificiale, rimane la forma principe con cui Agostino cerca di interpretare il quadro personalistico e volontaristico della rivelazione cristiana » (p. 71), ma è pure costretto ad ammettere che residui « tecnomorfi » e « dualistici » sono presenti in Agostino, e proprio — aggiungiamo — quando il suo linguaggio si fa più scopertamente religioso, come nel passo citato a p. 60 (*De genesi ad litteram*, V, XX, 41), dove si parla di provvidenza, di angeli, di piante ed animali, e di giusti messi alla prova per mezzo degli empi.

La distinzione tra il « Dio dei filosofi » e il « Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe » (molto più antica di Pascal) nasce significativamente in contesti quasi sempre antiaristotelici (si pensi a un Jehudah ha-Lewi); e in ambito cristiano essa si è spesso rifatta ad Agostino, a quell'« altro » Ago-

stino teologo il cui influsso si è fatto sentire sia su un nemico della ragione della forza di un Lutero, sia, scopertamente, sull'*Augustinus* di Giansenio (che non a caso sta alle spalle della contrapposizione pascaliana). Proprio un certo tipo di rigorosità nel pensare può portare a riconoscere la impossibilità di catturare entro questi parametri il Dio della religione (si pensi al francescano Guglielmo d' Ockham); e ciò, storicamente, è avvenuto molto più facilmente nell'ambito della tradizione filoagostiniana, mentre quella aristotelica è stata, da sempre, più sensibile al tentativo di conciliazione. Agostino può sempre aver avuto fiducia di riuscir a fare incontrare il « cristianesimo » con una « metafisica rigorosa », ma non così una parte della tradizione che pur a lui si richiama, e ci pare che alla fin fine — entro certi limiti — un autore sia pur sempre responsabile delle interpretazioni da altri date della sua opera (e persino di alcuni dei suoi fraintendimenti).

P. S.

Card. GIUSEPPE SIRI: Getsemani, Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo, Ed. Fraternità della Santissima Vergine Maria, Roma, luglio 1980, pagine 373.

Sommario: CRITERI FONDAMENTALI. *Considerazioni fondamentali. Fonti di giudizio e di valutazione. Logica eterna della Carità infinita. Caratteristiche generali del movimento teologico. Principi eterni e punti di riferimento temporali per la comprensione del movimento teologico attuale. Il rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Tre casi significativi: P. Henri de Lubac; P. Karl Rahner; Jacques Maritain. « L'impalpabile ».* ALTERAZIONE DELLA STORIA E LIBERAZIONE ETERNA. *Tre espressioni della nuova corrente. L'alterazione della storia. La coscienza storica. Pietre miliari. Caratteristiche della mentalità storicista: L'idea del progresso; La mistificazione kantiana; Lo storicismo di Hegel e di Dilthey. Arco delle correnti teologiche scaturite dalla mentalità storicista: A proposito dell'ermeneutica; Reinterpretazione globale del cristianesimo; Relativismo dottrinale assoluto; Negazione dell'Incarnazione. Alterazione della realtà di Cristo; Alterazione radicale della Rivelazione; Disgregazione pluralistica.* GETSEMANI.

M. CARNEVALI: Racconti fantaverosimili etc., Ed. Satura-Lanterna, Genova 1980, pag. 120, Lire 2.500.

Dell'amico Mario Carnevali avevo letto, qualche anno fa, *Racconti semiseri e entr'actes* (ed. Satura, 1974) e, ultimamente, divagazioni (come dire?) teoriche sulla poesia, racconti, brevi componimenti poetici. Tra questi ultimi ne ricordo uno, significativo della sua personalità e del suo itinerario spirituale, non ancora concluso, intitolato *Calasse una corda:* Quel rodimento sottile / che sta in fondo / forse è nostalgia / di un posto beato / che ho perso / chissà perché. / Calasse una corda / dal cielo / vorrei salire a guardare / se il posto è là.

Mario Carnevali è « uno » e « centomila »: senza sosia e irripetibile, nella realtà egli è anche l'espressione e il portavoce di una categoria molto ampia e varia di persone. Uomo dagli interessi molteplici e sempre vivi, dalle esigenze intellettuali non di rado contrastanti, dalla sensibilità squisita, mascherata dalla discrezione innata e temprata e resa vigile dalla sofferenza, si dona con sincerità, e successo, ad attività e ricerche disparate, talvolta almeno apparentemente inconcilia-

bili; è un solitario ma, più di quanto non accada normalmente, partecipa a situazioni comuni e diffuse. Minuzioso, analitico, preciso e freddo per professione, è sensibile all'arte moderna, artista egli stesso, anche se solo per hobby; razionalista irriducibile fino all'esasperazione, nelle conversazioni tra amici su argomenti vitali, ricorre, nei suoi scritti, alle sfumature, alle indeterminatezze, alle talvolta comode « evasioni » dei simboli, degli emblemi, delle metafore, delle invenzioni fantastiche,... Ricercatore instancabile della Verità, giunge alla soglia della casa del Padre, ... alla recita del *Pater...*, magari inchiodato su un letto, nella sofferenza, quasi condotto per mano da un venerato comune Amico, suo grande estimatore, ma non va oltre, ..., bloccato, come il notturno Nicodemo, non tanto dalla mancanza di coraggio, quanto dalle tenebre della sua stessa ragione... Nei suoi scritti Dio è molto vicino; anzi, mi sembra che i suoi scritti possano anche avvicinare a Dio altri come lui. Ma Mario Carnevali è un po' come ... lord Halifax di newmaniana memoria, un po' come la ... campana, che chiama ma non si muove...!

Qualche tempo fa il Card. Pellegrino scriveva: « Di fronte all'annunzio evangelico non ci sono solamente quelli che accettano (sia pure imperfettamente) e quelli che rifiutano (più o meno coscientemente e decisamente): ci sono anche quelli che "cercano". Fratelli che non arrivano ad accettare la Chiesa e il suo credo, ma che sentono l'anelito a qualcosa o a qualcuno che forse non sanno se chiamare col nome di Dio, che non osano aprirsi completamente alla speranza, e tuttavia coltivano dentro una « speranza minacciata », come fu definita la speranza della Chiesa secondo il pensiero di Sant'Agostino, mentre, non senza debolezze, perseguono sinceramente un ideale di vita che rifiuta di cedere agli istinti dell'egoismo. Sono situazioni, meglio, persone, a cui è doveroso guardare con molto rispetto,..., con attenzione fraterna,... ».

Gli scritti di Mario Carnevali, monologhi corali, hanno il valore di una documentazione: sono le deposizioni testimoniali, in tutto sincere e fededegne, dei « pellegrini di Dio », in perenne ricerca del « Volto santo », « romei » che « muovonsi » però da sempre troppo lontano,...

A. B.

PANORAMA

PALEOGRAFIA E INTERPRETAZIONE GREGORIANA: SVILUPPI E PROSPETTIVE NELLA RICERCA

Si è svolto a Cremona, dal 14 al 19 luglio 1980, il primo « Corso di canto gregoriano », organizzato dalla « Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano » che ha sede appunto a Cremona (via Battaglione 58). Il corso, reso possibile dalla capacità organizzativa del direttore, prof. Nino Albarosa, si è proposto come fine quello di portare a conoscenza di un pubblico più vasto di quello ristretto degli specialisti i risultati dei più recenti sviluppi degli studî di paleografia gregoriana e delle loro conseguenze nella pratica interpretativa. E' difficile riassumere in poche righe l'importanza ed il senso di ciò che sta avvenendo in questo campo di studî: non è comunque esagerato affermare che questa non facile disciplina — per adire la quale occorre possedere, oltre alla competenza musicale, anche quella paleografica e liturgica — stia vivendo un momento di intensità confrontabile con quello che visse la filologia classica nei decenni centrali dello scorso secolo.

Un movimento di ricerca, che conta molti importanti studiosi (1), ha diffuso un imperativo di metodo: torniamo ai manoscritti. Questo imperativo, come ha ben chiarito dom Godehard Joppich nel corso delle sue lezioni cremonesi, rappresenta, in realtà, un ritorno a ciò che già sapevano i solesmensi nel sec. XIX (2), e, cioè, che la verità del canto gregoriano si

(1) Ricorderò solo, oltre ai nomi di coloro che sono citati nel testo, il nome di dom E. Cardine, la cui attività è stata fondamentale — in senso stretto — per la corrente di studi sulla quale si vuole qui brevemente informare.

(2) Come è noto, dall'abbazia di Solesmes partì il movimento liturgico-musicale che portò alla prima restaurazione del canto gregoriano, sancita dal celebre *motu proprio* di S. Pio X.

trova nelle testimonianze manoscritte che ce lo tramandano (3) e nelle loro grafie. Purtroppo questo flusso di ricerca è stato interrotto dall'affermarsi di interpretazioni ritmiche fondate non sul ricorso ai manoscritti, ma su sovrapposizioni teoriche moderne (il cosiddetto « metodo di Solesmes ») che impongono dall'esterno al gregoriano una organizzazione ritmico-melodica del tutto aliena da ciò che i manoscritti testimoniano con chiarezza. Da essi, infatti, appare una ricchezza di « valori ritmici » (4) sorprendentemente varî, la comprensione del senso esatto della quale è subordinata alla interiorizzazione di un dato di fondo: la melodia gregoriana è indissolubilmente legata al contesto verbale. Essa consiste nell'ampliamento espressivo dei valori di comunicazione — semantica ed emotiva — già presenti nel testo, così da costituire, come ha efficacemente osservato dom Joppich, un esito potente della retorica antica (5). Non ha quindi senso il metodo, esposto in tutti i manuali tradizionali, di uno studio della melodia al di fuori di un concreto contesto verbale.

E non ha neanche senso, ormai, l'esecuzione gregoriana fondata sulle trascrizioni correnti in tetragramma o pentagramma senza l'ausilio delle scritture antiche (6). Tali trascrizioni, infatti, rendono quasi irriconoscibile l'andamento, grafico prima ed esecutivo poi (7), del gregoriano, perché riducono la varietà testimoniataci dai manoscritti ad una successione di note sostanzialmente tutte uguali. Se questo è il problema oggi più avvertito, emerge anche la necessità di correggere i numerosi errori melodici presenti nel testo della Edizione Vaticana e delle solesmensi. Tanto la componente « ritmica » quanto quella melodica, dunque, esigono una profonda revisione (8) rispetto alla situa-

(3) I manoscritti si dividono in varie famiglie; tra di esse, di particolare importanza per l'interpretazione è quella detta « sangallese » (sec. IX - XI ca).

(4) Si avverte che, data la natura del gregoriano, fondato sulla stretta simbiosi verbale-melodica, le espressioni come « ritmo », « valori », etc. vanno accettate *brevitatis causa* e quasi *analogice* rispetto alla musica non gregoriana.

(5) Non a caso uno dei generi gregoriani più difficili, nella sua apparente semplicità, è appunto la « recitazione cantata » della salmodia.

(6) Un prezioso sussidio è ora offerto dal *Graduale Triplex* (Solesmes 1979), costituito da una ristampa del *Graduale Romanum* di Paolo VI (1974) accompagnato dalle trascrizioni dei neumi sangallesi e di Laon (cod. 239). Esso sostituisce, sotto molti punti di vista, il *Graduel Neumé* di dom Cardine (1972²).

(7) Nel caso almeno della grafia sangallese, è importante comprendere che l'atto grafico avviene come « registrazione grafica » di un atto musicale compiuto dall'amanuense nello stesso momento della scrittura.

(8) Tale revisione viene per ora pensata come edizione di studio non ufficiale. Si ricorderà, tuttavia, che le edizioni solesmensi sostituirono, all'epoca della prima restaurazione, le edizioni precedenti, ad esse incomparabilmente inferiori.

zione testuale offerta dalle edizioni correnti: ma è ben noto come sia intrinsecamente difficile, nel caso dei « testi vivi » (9), giungere ad un testo in qualche modo « critico ». Chi scrive, inoltre, avverte, in particolare, l'esigenza di un apparato critico, compito enorme, questo, e che, se mai realizzato, richiederà decenni di lavoro.

Tutto ciò ha, nella interpretazione, intense conseguenze, sì da far nascere la « semiologia gregoriana » (10), che si occupa, appunto, di trasformare in realtà musicale ciò che indicano le singole grafie dei manoscritti e i confronti tra di esse. Ne esce, insomma, una musica viva, scritta sì per parlare con Dio, ma da uomini, non più una astrazione disincarnata, anche se splendida e di alta spiritualità.

Ciò cui abbiamo, per forza di cose, solo accennato, è emerso con compiutezza nella settimana cremonese, che ha visto l'adesione di una settantina di partecipanti provenienti da tutta Europa. Le lezioni si sono articolate in pratiche e teoriche. Le prime, comuni a tutti i partecipanti, e precedute da esercizi vocali guidati da Fausta Solari, sono state tenute dal prof. don Luigi Agustoni. I brani studiati, esaminati sempre alla luce delle indicazioni dei manoscritti, sono stati tratti sia dal *Proprium* (Intr. *Adorate Deum,* Alleluia *Deus iudex iustus,* etc.) sia dall'*Ordinarium* (*Gloria* XII, *Sanctus* XV, etc.) e hanno permesso ai partecipanti di comprendere quale sia l'intensità cui giunge il gregoriano interpretato secondo la semiologia, fornendo indimenticabili esempi di musicalità e insieme di rigore scientifico. Le lezioni teoriche si sono articolate in due corsi, uno dedicato ai principianti, tenuto dalla prof. Marie-C. Billecocq, che ha introdotto i partecipanti alla conoscenza dei neumi di S. Gallo e di Laon, e uno destinato a coloro che già conoscessero almeno la scrittura sangallese. Chi scrive ha partecipato a quest'ultimo e ha tratto dalle lezioni del prof. dom Joppich, che ha sostituito il suo maestro, dom E. Cardine, gravemente ammalato, la testimonianza di una grande ricchezza scientifica ed umana. Le lezioni di dom Joppich sono state dedicate al confronto tra le

(9) Nel senso di dom Quentin (anch'egli solesmense): l'espressione, come è noto, è stata pensata soprattutto per il testo biblico. Cf. ad es. *Essais de Critique Textuelle (Ecdotique),* Picard, Paris 1926, in part. pp. 43-44, e la recente messa a punto di A. Ceresa Gastaldo (*Alle origini della Volgata...,* « Renovatio », XV 2, 1980, pp. 263-267.

(10) Cf. E. CARDINE, *Semiologia gregoriana,* Pontificio Istituto di Musica sacra, Roma 1968, testo che rimane la « base storica » della disciplina. E' ovvio che il termine « semiologia » andrà inteso in senso diverso rispetto al valore che esso ha nelle scienze umane, linguistica, critica letteraria, etc.

soluzioni grafiche offerte dai sangallesi e quelle offerte da Laon, allo studio della struttura di molti problemi semiologici e alla segnalazione di varie categorie di errori della Ediz. Vaticana, accompagnata dalla spiegazione dell'origine storica di esse e da proposte di correzione testuale.

Una Messa cantata concelebrata, presieduta da Mons. A. Robello, preside dell'Istituto diocesano di musica sacra di Savona, e da lunghi anni attivo in questo campo di studî, ha concluso il corso: il prof. Albarosa ha sottolineato, tuttavia, che, data la natura statutariamente aconfessionale dell'Associazione, la partecipazione alla cerimonia doveva ritenersi non obbligante. Il rito ha comunque rinsaldato la convinzione di chi ritiene che la componente liturgica non sia estrinseca al canto gregoriano, ma ne costituisca il vero *humus* vitale. Ci si può augurare che da questi corsi — per il prossimo anno ne è già annunziato un secondo — non risulti solo un pur positivo arricchimento per musicisti, musicologi e paleografi, ma possa emergere anche l'indicazione di una via, antica e nuova insieme, per la prassi liturgica.

GUIDO MILANESE

UNA NUOVA RIVISTA: CIVILTA' CLASSICA E CRISTIANA

E' ben fatta, si propone una particolare competente attenzione anche per il contributo cristiano alla cultura e alla civiltà nel momento e in occasione dell'innesto del cristianesimo sul classicismo, è edita a Genova: tre motivi validi, per noi di *Renovatio*, di compiacimento e di incitamento. Quando altri studiosi valenti (e ce ne sono), sensibili al cristianesimo (almeno come fatto culturale), genovesi (se non altro per impegno scientifico), ne seguiranno l'esempio, per le rispettive discipline e competenze? Alle continue geremiadi, sempre più accademiche e sterili, sullo stato della cultura genovese, *Civiltà classica e cristiana* costituisce, finora, una delle risposte migliori.

E' quadrimestrale. Con la direzione responsabile della pro-

fessoressa Adriana Della Casa, preside della facoltà di Magistero di Genova, in un nutrito Comitato scientifico troviamo tanti bei nomi di cattedratici di varie università italiane e di noti cultori: Alfonsi, Carlini, Corsini, Pastorino, Frassinetti, ...

Fin dal primo numero (aprile 1980) mi sembra sia possibile individuarne la fisionomia: dal punto di vista redazionale, la nuova rivista si compone di soli saggi, più o meno ampi: non sono previste *recensioni* (croce di tutte le redazioni, come si sa) né altre rubriche; dal punto di vista contenutistico, essa alterna studi sui vari aspetti della civiltà classica, a studi di confronto, sviluppo, coesistenza di civiltà classica e di civiltà cristiana.

Il primo numero contiene: F. TRISOGLIO, *Forme e sviluppi del monologo nella tragedia classica greca e nel Christus patiens.* L. DI GREGORIO, L'« Edipo » di Euripide. L. PICCIRILLI, *La componente « Alba » di M. Furio Camillo.* G. PUCCIONI, *La poesia di Catullo (e un giudizio di B. Croce).* A. PASTORINO, *I « temi spirituali » della vita monastica in Giovanni Cassiano.*

In particolare, l'intento di Francesco Trisoglio, dell'università di Torino, è particolarmente interessante: in una disamina minuziosa e puntigliosa, con frequenti confronti testuali, nella consapevolezza, spesso richiamata, del divario teologico tra i due temi, egli approda ad una convincente illuminazione delle diverse « antropologie » delle due civiltà: individuale e orizzontale quella del monologo greco, universale e verticale quella del *Christus patiens.*

Agostino Pastorino individua e motiva i fondamentali « temi spirituali » della vita monastica presso Cassiano in: « la vocazione di Abramo o la condizione cristiana dell'esilio », « la vita angelica o dell'ascesi », « la vita profetica o di scelta esclusiva di Dio », « la vita apostolica o di *sequela Christi,* anche nel suo coronamento di vita di martirio ».

GIANNINA COSTA SCORZA